Angelo Maliki BONFIGLIOLI

PETIT GLOSSAIRE THEMATIQUE DE LA LANGUE FOULFOULDE

PARLER DES PEUL WODAABE DU NIGER

« Mbieteeka re'ataa »
Il n'y a pas de limites aux mots que l'on peut dire

_____

Ce petit livre complète d'autres livres sur la langue et la culture des Peul Wodaabé du même auteur et publiés par Kdp Publishing et disponibles sur *www.amazon.fr*, en particulier :

- *Le Sel de nos Paroles. Proverbes et Traditions des Wodaabé du Niger (2023)*
- *Les Travaux et les Saisons. L'élevage des Peul Wodaabé* (2023)
- *Bonheur et Souffrance. Propos des Peul Wodaabé* (2022)
- *L'Endurance et l'Espoir. Eléments d'histoire des Peul Wodaabé* (2022)

Voir aussi :

- Bonfiglioli, A.M. (1988) *Dudal. Histoire de famille et histoire de troupeau chez un groupe de Wodaabé du Niger.* Avec une préface de Jeremy Swift (Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme – Cambridge, Cambridge University Press).

_____

© 2025 Angelo Bonfiglioli (nouvelle version corrigée et révisée)
ISBN : 9798338467053
Publié par l'auteur via Amazon Kdp

PETIT GLOSSAIRE THEMATIQUE
DU FOULFOULDE
PARLER DES PEUL WODAABE DU NIGER

INTRODUCTION

Ce petit glossaire thématique présente et analyse des centaines de termes du parler foulfouldé des Peul Wodaabé du Niger. Contrairement à un dictionnaire conventionnel, qui classe les mots par ordre alphabétique, ce glossaire regroupe les termes autour de quelques thèmes clés, permettant ainsi une analyse approfondie de la dynamique linguistique dans son contexte social et culturel. En partant des paroles individuelles et des expressions du discours du quotidien, ce glossaire explore la signification et l'origine des mots.

Cette approche ethnolinguistique offre ainsi une perspective riche et nuancée sur la manière dont les Wodaabé expriment et construisent leur culture par le biais des mots de leur langue.

Ce glossaire est structuré en cinq parties, chacune abordant plusieurs thèmes et sous-thèmes :

- La première partie présente les mots relatifs aux valeurs des coutumes ou traditions héritées, ainsi qu'au respect des règles de conduite. Elle inclut également les mots liés au domaine du sacré et du religieux.
- La seconde partie regroupe les mots relatifs aux rituels sociaux, tels que les rassemblements tribaux et les fêtes, les mariages, l'imposition du nom et le passage à l'état adulte. Les mots concernant les principales identités sociales, telles que les ancêtres, les vieillards et les guérisseurs, sont également présentés.
- La troisième partie traite des mots liés au vivre ensemble, l'amitié, les formes d'entraide et solidarité entre individus et groupes. Elle inclut également les mots concernant les unités sociales et résidentielles de base et les interactions entre riches et pauvres au sein de la communauté.
- La quatrième partie présente des mots clés associées à la personne humaine, telles que la vie, l'âme, le nom, le sang, le

charme, le bonheur. Elle explore aussi les significations physiques et spirituelles des termes désignant certaines parties du corps, comme la tête, la main, le ventre et le cœur.

- Enfin, la cinquième partie regroupe les mots associés au pastoralisme, incluant les pratiques et les connaissances concernant l'élevage des animaux, les stratégies pastorales, la connaissance des maladies animales et des pâturages.

PREMIERE PARTIE : Identité culturelle et sacré

Identités culturelles

- La tradition héritée (*mboðangaaku*)
- Fautes et punitions
- Le respect des règles de conduite (*mboðaaji)*

Le sacré

- Dieu (*Alla*)
- Termes religieux
- Le jugement de Dieu (*hitoore*)
- Dieu, le Propriétaire de tout (*Jomiraawo*)
- Le ciel (*alla*)

DEUXIEME PARTIE : Rituels sociaux, identités et institutions

Rituels sociaux

- Le rassemblement tribal (*rendo, bakaawal, worso*)
- La fête (*fijo*)
- Le mariage *koobgal*
- Le mariage *te'egal*
- Les bêtes allouées à l'épouse
- Le mariage *ba'atal*
- Polygamie
- L'imposition du nom à un nouveau-né (*inde toko*)
- Le passage d'un homme à l'état adulte (*unirki*)

Identités sociales

- L'ancêtre fondateur (*aawtiirðo)*
- Le vieillard, l'ancien
- Le décès d'un ancien
- L'oncle maternel (*kaawu*)
- Les guérisseurs

TROISIEME PARTIE : Communautés et riches et pauvres

Vivre ensemble

- Être avec les autres (*gondal*)

- L'amitié (*higaaku, amaana*)
- Le don et le prêt d'animaux
- Entraide et solidarités
- Les bonnes manières
- Les mauvais comportements

Les unités sociales et résidentielles

- Groupe familial (*wuro*)
- Famille pastorale (*duðal*)
- Campement (*hoðorde*)
- Foyer (*suudu*)
- Tribu (*leñol*)

Pauvres et riches

- Pauvres
- Riches

QUATRIEME PARTIE : La Personne humaine

Déterminants de l'être humain

- Tête (*hoore*)
- Main et bras (*jungo*)
- Ventre (*reedu*)
- Cœur (*ɓernde*)

D'autres déterminants

- La personne (*tagu*)
- L'âme et la vie (*yonki*)
- Le sang (*ƴiiƴam*)
- L'eau (*ndiyam*)
- Charme et beauté
- Santé et paix (*jam*)
- Savoir (*andal*) et savoir-faire (*hakkillo*)
- Le nom (*inde*)

CINQIEME PARTIE : La pratique de l'élevage

Pastoralisme

- La vie pastorale et le cycle des saisons
- Les responsables pastoraux
- Le conseil pastoral
- Mobilité pastorale
- Pratiques pour protéger le troupeau
- Connaissance des corps célestes et pastoralisme
- Vente d'animaux sur les marchés
- Activités commerciales liées à l'élevage

Principales plantes et pâturages

- La connaissance des plantes
- Liste alphabétique des principales plantes

Principales maladies du bétail

- La connaissance des maladies
- Liste alphabétique des principales maladies animales

A la fin de l'ouvrage, deux mini-lexiques (français-foulfouldé et foulfouldé-français) classent les principaux mots par ordre alphabétique. Chaque mot est accompagné par des références directes aux sections pertinentes expliquant en détail sa signification dans différents contextes.

*

Sociologiquement et culturellement, les Wodaabé font partie de la grande famille des Peul, dont les différents groupes, avec leurs propres dialectes et modes de vies, habitent dans la plupart des pays au sud du Sahara, dans une vaste région allant de l'Océan Atlantique à la mer Rouge.

On trouve les groupes Wodaabé surtout au Niger, le Tchad, le Nigéria, le Cameroun et en République Centrafricaine. Au Niger, ils constituent une population qui peut être estimée à environ 500.000 personnes, y compris tous ceux qui, à la suite des insécurités sociales et climatiques récentes, ont quitté les terres pastorales et vivent dans les centres urbains et les villages du Niger méridional.

La transcription du foulfouldé est celle qui a été officialisée par le système préconisé par l'UNESCO en 1966. Les trois consonnes glottales ou implosives (à savoir « d », « b » et « j ») ont été transcrites respectivement à l'aide des trois phonèmes « ɗ » « *Ɓ* » et « ƴ ». Le phonème « ñ » transcrit une consonne linguo-palatale, prononcée comme dans « *montagne* ». L'unique consonne vélaire (assez rare, par ailleurs) est transcrite par « ŋ ». Le « c », est très souvent prononcé comme un « *sh* » chuintant plus que comme une véritable palatale.

PREMIERE PARTIE : IDENTITES CULTURELLES ET SACRE

I. IDENTITES CULTURELLES

La tradition héritée

1. La notion de *mboðangaaku* désigne « la manière de vivre des Wodaabé », les règles et les coutumes héritées. Ainsi, le terme, qui appartient à la classe nominale *-ku* (celle des concepts abstraits), définit la notion même « d'être *boðaaðo ».* Il ne s'agit pas d'un état figé, mais d'une situation dynamique, une véritable voie ou route (*laawol mboðangaaku*), que chaque individu doit suivre (*tokka*) pour s'accomplir au sein de la communauté. C'est un chemin qu'on peut perdre (*woofa laawol*), qui exige un effort difficile et pénible (*caððum).* On peut s'y égarer (*majja*). Mais, suivi jusqu'au bout, ce chemin peut être source de bonheur: *laawol mboðangaaku no belðum.*

2. Le *mboðangaaku* pourrait être défini comme une sorte de « religion sociale », dans le sens qu'il est constitué d'un ensemble de valeurs et de normes connues, voire des rituels, qui relient les individus entre eux et qui sont légués d'une génération à l'autre. C'est un concept qui exprime à la fois identité culturelle et cohésion sociale. C'est ce qui caractérise tout vrai *boðaaðo* authentique, désigné selon les expressions *boðaaðo gaða-yeeso* (litt. un *boðaaðo* par devant et par derrière), un *boðaaðo ussul-assal* (authentique) ou un *boðaaðo tufaaðo noppi* (litt. aux oreilles percée'). On utilise le

terme *mboðangaaku* aussi pour désigner l'ensemble des gens liées par la culture des Wodaabé (par exemple, dans un récit au sujet d'un grand événement historique du passé qui avait réuni de nombreuses tribus).

3. C'est le *mboðangaaku* qui différencie les Wodaabé par rapport à tous les autres Peul, en particulier les groupes nomades et les agro-pasteurs (parmi lesquels on distingue les *Ndoowi'en* sing. *Ndoowiijo* et les *Toolee*ɓe (sing. *Tooleejo*). Mais aussi, évidemment, par rapport aux autres groupes ethniques et sociolinguistiques, tels que les Kel Tamasheq (*Pe'eli*, sing. *Fe'eduru,* parmi lesquels on distingue les *Sappat*ɓe, Imajeren nobles, et le *Buuzuu*ɓe, anciens captifs, leur langue étant le *sappatiire*) ; et les *Haa*ɓe (sing. *Kaaðo,* terme général qui désigne les populations noires, Hawsa et Zérma) qui ont leur propre mode de vivre (*kaaðaaku).*

4. Le *mboðangaaku* désigne aussi le respect et l'observance de toutes les cérémonies rituelles qui permettent à la communauté de se rencontrer et de s'affirmer, comme celles liées à la célébration des mariages ou à l'imposition du nom aux nouveau-nés et aussi celles qui ont lieu au cours des rassemblements claniques annuels.

5. La route du *mboðangaaku* renvoie aux valeurs morales auxquelles chacun doit se conformer, tels que la patience dans les épreuves (*muñal*), le respect ou la crainte révérencielle *(kulol)* vis-à-vis des anciens, le courage ou la virilité (*ngorgu*) devant les épreuves de la vie, l'honnêteté (*goongaaku*) ou l'accueil de l'hôte (*koðaaku).*

6. Le *mboðangaaku* renvoie aussi à cette attitude de retenue ou pudeur (*semteende*), qui exprime la quintessence de la manière de se comporter et qui dicte les rapports entre certaines personnes au sein du groupe social : par exemple, les rapports qui doivent exister entre les parents et leur fils ainé (ɓ*ii afo,* appelé aussi ɓ*iððo arano*) ; les conjoints entre eux ; tout individu vis-à-vis de ses beaux-parents et des conjoints de fils et filles ; etc. Le terme *semteende* désigne la crainte de ne pas se conformer en tout et pour tout à cette pudeur (*kulol semteende*) qui façonne fortement les comportements : on dit que « les parents craignent de prononcer le nom de leur fils aîné (*hula inde afo) » ;* « les beaux-parents se craignent les uns les

autres » (*eesiraaƃe no kul-kultirey*) ; les époux « ont peur de prononcer leurs noms respectifs (*hula inde maƃƃe*) » et évitent de montrer tout signe d'affection en dehors de la sphère privée. L'expression courante « *mi semti »* (dont la traduction courante « j'ai honte » n'est pas tout à fait appropriée) exprime la conscience de ne pas avoir agi d'une manière conforme à ce que le *mboðangaaku* prescrit et un sentiment de culpabilité. La notion de *semtuðum* (ce qui est l'objet de la crainte) couvre ainsi plusieurs comportements et attitudes.

7. Le *mboðangaaku* est un héritage (*ndonu* ou *ndonaaku),* le patrimoine propre aux Wodaabé (*towtoore Wodaaƃe*, du verbe *towa,* trouver) que les générations se transmettent entre elles, ou, selon l'expression, « tout ce que nous avons trouvé en nous réveillant à la vie (*ko min pini min towi) »*, ce qui nous rassemble « depuis le temps où nos ancêtres vivaient (*ilaa baabaaji amin e poofa*) ». C'est ce patrimoine qui donne aux Wodaabé leur *ndimaaku* ou *ndimangaaku¸* notion abstraite qu'on pourrait traduire, dans certains contextes, par « liberté » (du terme *dimo*, qui signifie « homme/femme libre », et qui s'oppose à la notion de *maccungaaku,* esclavage, dépendance, du terme *maccuðo,* esclave).

8. Le *mboðangaaku,* disent les Wodaabé est comme une cordelette tressée *(gaccungol*), une lanière (*ba'ajol*) ou une corde (*ƃoggol*), qui unit ensemble et resserre tous les membres de la communauté : en réalité, le *gaccungol* désigne la corde qui traditionnellement sert à attacher (*hagga*) le bagage rituel (*kaakol* ou *eletel)* que le bœuf-porteur (*googari)* du groupe familial transporte au cours des migrations, comme aussi la corde à laquelle les jeunes attachent leurs différents bijoux, ornements et parures à la fin des danses traditionnelles : le *gaccungol* devient ainsi comme le symbole de l'unité du groupe. Le *mboðangaaku* est conçu aussi comme un enclos (*hoggu)*, comme la clôture qui protège de jeunes animaux contre les bêtes sauvages, qui est non pas une prison, mais plutôt un espace protecteur, un lieu qui rassure.

9. La notion de *mboðangaaku* peut désigner le code de conduite de la communauté tout entière des Wodaabé, mais aussi le code d'un clan ou groupe agnatique spécifique (*leñol*), voire celui d'un seul groupe

familial élargi (*wuro*). Pour tous, le respect de ce code constitue une valeur positive, l'affirmation d'une identité. C'est aussi une langue, une manière de parler : c'est le *woðaande*, défini comme le *wollinde Wodaabé* (du verbe *wolwa*, parler) ou dialecte propre des Wodaabé une manière de s'exprimer et de parler le *fulfulde* qui est distincte de celle des autres groupes de la famille peul.

10. Le thème de l'identité conduit à l'analyse parallèle de la racine *ful-* qui est à la base de nombreux termes liés à la langue, la culture et la manière de vivre des Peul (sing. *Pullo*, pl*. Fulɓe)*, en général, et des Wodaabé, en particulier. A part la langue parlée, le terme *fulfulde* désigne aussi un type de comportement et un code de conduite : ainsi, dans ce sens, *laawol mboðangaaku* et *laawol fulfulde* ont la même signification. De quelqu'un qui suit le *mboðangaaku* on dira aussi qu'il « a du foulfouldé (*e woodi fulfulde) »*, qu'il est « un homme de foulfouldé (*gorko mo fulfulde*) ». De quelqu'un qui sait combiner toutes les vertus associées, on dira qu'il a atteint « les limites mêmes, le summum du fulfulde (*keerol fulfulde*) ».

11. Quelqu'un « qui a du fulfulde (*tagu mo fulfulde*) » désigne non pas celui/celle qui parle la langue fulfulde (on dirait alors *pulpulo,* pl. *fulfulɓe*), mais la personne dont l'attitude, la démarche et la manière de penser et d'agir correspondent à l'idéal collectif de tous les membres de la grande famille peul. Le verbe *fuldira* (même racine *ful-)* signifie « montrer de la retenue, de la pudeur envers les autres ». Même les zébus, à la robe rouge (*na'i boðeeji*), à la bosse unique et les longues cornes à forme de lyre, font partie intégrante de la tradition et on les appelle *na'i pulaali*. Enfin, le terme *mboðangaaku* est très proche du terme *pullanaaku* : ainsi, par exemple, pour quelqu'un qui suit les principes du *mboðangaaku,* on peut aussi dire qu'il « accomplit le *pullanaaku* (*waða pulllanaaku) »*. Pourtant, malgré ces similitudes et proximités avec les Peul les Wodaabé ont une forte conscience des spécificités de leur culture, de leurs traditions et de leur identité culturelle manière de parler : du *boðaaðo* qui les aurait plus ou moins abandonnées, on dira, de manière narquoise, qu'il « est devenu un peul (*o laatake pullo*) ! ».

Fautes et punitions

12. Pour les Wodaabé, la plus grave faute sociale consiste à « lâcher la corde du *mboðangaaku* (*yofa gaccungol mboðangaaku) »,* « faire ce qu'il n'est pas bon de faire (*waða ko waðataake) »* et ne plus suivre les normes coutumières que « nous avons en commun (*ko min kowti) ».* C'est à ce code de vie que tout le monde doit se conformer avec orgueil et fierté, au risque, cependant, d'en payer des conséquences.

13. En effet, les anciens peuvent punir très sévèrement celui/celle qui aurait commis une infraction grave contre le *mboðangaaku* : ils « mettent sur ses épaules la grande corde du fulfulde (*ɓe njowana mo ɓoggol mangol fulfulde)* », symbole même de la force de la tradition. Le fautif est appelé *do'iiðo* et la faute grave est appelée « *do'ere* » (du verbe *do'a,* tomber par terre). La punition du *ɓoggol mangol* équivaut à une véritable malédiction (*kuðki*) : elle implique des conséquences plus ou moins fâcheuses pour la personne fautive, en fonction même de la nature et de la gravité de la faute : ainsi, par exemple, « ses cheveux ne pourront pas être coiffés (*moorataake) »,* on ne pourra pas camper avec lui (*hoððataake*), » « on ne pourra pas partager les repas avec lui (*yardataake) »,* on ne lui montrera pas des actes de sociabilité élémentaires (comme celui de lui raser la barbe (*fembataake*) ou lui enlever les poux (*tennattaake).* Le fautif peut ainsi être pratiquement banni de sa communauté. En plus, toute sa famille en souffrira, selon l'adage qui rappelle qu'une « seul haricot abîme la bouillie tout entière (*ñebbere wo'ore bonnata gappal*) » : l'explication est que « si quelqu'un est sorti du chemin, sa faute retombe sur toutes ses gens (*to go'oto woofi laawol, layfi makko hooti dow duuniya makko fuu)* et « la faute d'une seule personne retombe sur la multitude (*layfi go'oto hooti dow ðuuðal*) ».

14. Dans ce même ordre d'idées, le *kongol* (pl. *kongi*) est une sorte de parole-malédiction très forte, celle par exemple qu'un père peut être amené à proférer contre un fils et sa descendance : *itta kongol* signifie « jeter une malédiction » à quelqu'un (dans un récit historique, on raconte qu'Untel « a jeté une malédiction à ses fils (*Waane waaðanii ɓiɓɓe makko kongol)* ». Pour une faute moins grave (appelée *hakke*), la fautif (*kakkuðo*) peut demander et recevoir un pardon (*ðaltol,* du verbe *ðala,* laisser). Le terme général pour accuser quelqu'un d'une faute est *sama*.

Chez les jeunes, il y a une manière particulière de punir la fille qui, au cours des rencontres de jeunes, aurait commis une faute grave envers les responsables, et qui consiste à « monter sur son corps « (*waɗɗina*), ce qui en fait est un euphémisme pour signifier un acte sexuel forcé, punitif envers elle.

Le respect des règles de conduite

15. Le respect du *mboɗangaaku* comporte aussi toute une panoplie de comportements, de contraintes et de restrictions qu'il faut respecter : ce sont les *mboɗaaji (*sing. *mboɗa)*, avec le verbe *woɗo,* observer les règles ou proscriptions. Il s'agit d'attitudes à ne pas avoir, des mots à ne pas prononcer, des activités à éviter. D'une manière négative, ils pourraient être considérés comme des interdits (*taaɗe*). Mais les Wodaabé évoquent tout cela d'une manière active, de manière que l'expression « *ko min mboɗoto »* évoque plutôt une attitude positive. Tout cela est constitutif de l'identité même du groupe et, d'un point de vue linguistique, les termes *mboɗangaaku* et *Woɗaaɓe* ont une même racine, les Wodaabé étant ceux qui pratiquent le *mboɗangaaku.*

16. Tout non-respect ou toute infraction des *mboɗaaji* peut comporter des conséquences fâcheuses (maladies humaines et animales, perte de biens, décès). Il y a des règles à respecter qui sont propres à un clan donné : comme celles de « la branche (*mboɗa lisal*)», qui interdit de couper à la hache ou de traîner par terre une branche à l'ouest du campement, parce que l'ouest est l'endroit où le troupeau se rassemble autour du feu du *duɗal,* et l'infraction de la règle pourrait provoquer le malheur du troupeau. Mais il y a aussi des normes ou des prescriptions propres à certains clans, en particulier celles qui concernent les femmes : comme l'interdiction des cheveux (*mboɗa gaasa*), qui proscrit à toute femme de défaire sa coiffure (*saafta*) dans le corral, parce que toute mèche de cheveux pourrait faire flétrir le pis des vaches laitières ; ou la proscription de la calebasse (*mboɗa tummud*e), d'après laquelle une femme ne doit jamais traire une vache en utilisant une calebasse que l'on vient juste de laver et qui serait encore mouillée. Il y a aussi les interdits personnels du chef de famille (*jom-wuro),* qui deviennent aussi les interdits de son groupe familial entier : ainsi une femme doit

observer tout ce que son mari observe pendant tout le temps qu'elle vit dans son *wuro* (alors que l'homme n'est pas tenu à observer les interdits de son épouse et de son clan).

17. En cas de faute (*gacce*, *etaali*), et de non-respect des règles, c'est devant les anciens que tout homme ou toute femme doit plier les genoux, se prostrer et demander pardon (*tukka tuubana*) pour réintégrer la communauté. La loi du groupe est claire : si quelqu'un a commis une faute (*woofa*) doit demander pardon (*kul neððo woofi, say o tuuba*) ; la personne qui a commis une faute devant la communauté doit « se plier jusqu'à terre et demander le pardon des anciens (*tukka faa e lesdi, tuubana ndotti'en*) ». Il s'agit d'un principe qui permet de sauvegarder la cohésion sociale de base, qui est rappelé par une expression proverbiale : « celui qui a brisé une calebasse doit la réparer (*kelðo tummude kam nyo'otata nde) »* : on doit assumer les conséquences de ses propres actions et réparer les éventuels torts.

18. D'autres normes concernent non pas le respect d'un interdit proprement dit, mais plutôt l'adoption d'attitudes considérées décentes : par exemple, pendant les repas pris en commun, les hommes évitent de faire des remarques sur la nourriture ou sur tout ce qui les entoure (on dira « *o suntini »* au sujet de celui qui aurait eu une attitude peu appropriée) ; la nuit on ne prononce jamais le mot « serpent (*mboodi*) » et on utilisera des termes allusifs (comme *Boggol lesdi* ,la corde du sol ; ou « la chose qui se traine par terre (*dasotoðum)*». Le mot « lion » ne semble même pas exister dans la langue (on y fait allusion en disant simplement « le chien de la brousse (*laddeeru) »* ou « la grosse chose de la brousse (*manga ladde) »* ou « (le chien) qui mange (*ñaamooru*) » ou, comme dans un proverbe, « la grosse chose aux mâchoires (*nga nyiiko*) ». Et tout cela même si le lion ne constitue plus une menace dans les régions où les groupes vivent aujourd'hui.

II. LE SACRE

Dieu

19. Dans le parler des Wodaabé, *Alla* est le terme le plus courant pour désigner « Dieu », voire, d'une manière générale, la notion de «sacré ». Il s'agit d'un terme emprunté de la langue arabe. Devant

ces efforts sans succès, ils avaient reçu un sobriquet teinté à la fois d'humeur et de mépris.

20. Chez les Wodaabé, on retrouve le terme *Alla* dans toute une panoplie de souhaits, de bénédictions ou de vœux rituels liés à des circonstances particulières, tels que :

- *Alla hokk-e jam* (« que Dieu te donne la santé »),
- A*lla sabbinan-e* ou *Alla hokku ma sabbungo* (« que Dieu te donne une longue vie ») ;
- *Alla kokk-e sa'a* (« que Dieu t'accord de réussir) ;
- *Alla ɓesdu foofaango* (litt. « que Dieu puisse augmenter (ta) respiration, ta vie (*foofaango) »* ;
- *Alla yahru e jam (*« que Dieu te fasse parvenir au bout de ton voyage en bonne santé », souhait adressé à un voyageur) ;
- *Alla winndan-e baraaji* («que Dieu puisse écrire pour toi la récompense, que Dieu te récompense) » ;
- *Alla hokku ma ko kokkuða* (« que Dieu te donne ce que toi-même tu as donné) »
- *Alla bammbu gaða* (« que Dieu puisse mettre (un enfant) dans le dos », souhait adressé à une femme qui vient de perdre un enfant) ;
- *Alla findini en jam !* (« que Dieu nous fasse réveiller en paix ») ;
- *Alla moornu ma (*« que Dieu te comble »);
- *Alla teddin*-e (que Dieu te rende lourd, t'honore ») ;
- *Alla suhur*-e *(«* que Dieu t'habille *»,* souhait adressé à un pauvre) ;
- *Alla hinnu yaafu* (« que Dieu le pardonne », pour quelqu'un qui est décédé).

Termes religieux

21. A l'exception de coutumes ou observances musulmanes adoptées par certains individus ou groupes, les Wodaabé n'ont pas de cérémonies ou rituels religieux particuliers. Il n'y a pas de maîtres coraniques (*modiɓɓe*) comme chez les Peul ; rares sont les personnes qui utilisent le chapelet musulman (*tasbiol* ou *tasbiaawol*). Le terme

juulðo (du verbe *juula*, faire la prière) désigne celui / celle qui pratique la prière et qui « suit Dieu (*tokkuðo Alla*) » et qui est donc musulman (on dit aussi que « il fait (respecte) les heures (de la prière) *waða wakkasi*) », c'est -à-dire qu'il observe les prières rituelles aux heures prescrites. Dans les villes et les villages, le *juuliirde* est le lieu de la prière (ou mosquée), mais il n'y a pas un espace réservé à la prière dans les campements. Une expression dit qu'on « prie pour que Dieu pardonne (*neððo no juuley ngam heƃa Alla ya'afo ðum*) ». « Croire en Dieu » se dit *yebo Alla*, qui signifie davantage « avoir confiance en Dieu » (le verbe *yebo* est utilisé aussi pour désigner la confiance en quelqu'un, par exemple au sujet de la véridicité des nouvelles qu'il apporte, et y*ebaaðo* est celui en qui on a confiance).

22. Le *juuldaandu* (litt. celui de la prière) désigne le mois lunaire (*lewru*) qui suit immédiatement le mois du jeune (*suumaeeru)*. Le terme *laahira* (d'origine arabe) a une connotation sacrée, puisqu'il désigne la mort : « le *laahira* signifie le jour où quelqu'un est mort (*laahira iyaaka nii neððo maayi*) », « le jour de la mort » (*ñande laahira)* et les défunts sont désignés comme « les gens du *laahira*» (*duuniya laahira).*

23. Dans le langage religieux, le *barki* (autre mot d'origine arabe) signifie la bénédiction de Dieu : on dit « que Die te bénisse (*Alla waðan ma barki) »* pour exprimer tout sentiment de reconnaissance envers quelqu'un. Pour remercier quelqu'un (pour un don ou un service reçu), on dit aussi simplement « sois béni, je te remercie (*a barkiði, mi yetti*. Mais dans le langage courant, *barki* peut avoir d'autres significations :

- La qualité d'une personne : « Untel est généreux, il a du *barki (Waane barki o woodi*) » ; en revanche, on dit que « le menteur ne vaut rien, n'a pas de *barki* (*pewo.o walaa barki*) » ;
- L'utilité d'un objet (par exemple, un couteau) ou d'un animal (par exemple : « un dromadaire est utile, a du *barki (ngeelooba woodi barki*) » ;
- La valeur d'un jour de la semaine « le dimanche est un jour qui a du *barki*, un jour faste (*nyande alad barki woodi*) » ;
- La qualité d'une terre et de ses pâturages (*lesdi ndi barki woodi*).
- Etc.

24. Une certaine notion de sacré est rendue dans le langage commun par le terme *kayniiðum* (du verbe *hayna*, étonner) ou *kayeefu,* qui signifie tout ce qui est étonnant, hors de commun, tout ce qu'on pourrait dire « surnaturel » : par exemple, on dit « cela m'a ébahi (*hunde hayni yam) ».* En revanche, *kaddara* (terme d'origine arabe) désigne tout ce qui arrive ou pourrait arriver d'une manière imprévisible : voir par exemple l'expression « je viendrai demain chez toi, sauf événement imprévisible (*jahango mi warey to maaða, say kaddara*) ». Dans un contexte religieux, les deux termes d'origine arabe *aljanna* et *laada* (ou : *lahada)* signifient « le paradis » ; mais *laada* est utilisé aussi dans un langage courant pour désigner « une récompense, une prime ».

25. On trouve le terme *Alla* dans des expressions proprement musulmanes, traduites telles quelles de l'arabe :

- « *Alla woni mawðo* (Dieu est grand) » ;
- « *Alla woni bawðo* (Dieu est puissant) » ;
- « *Alla e ƃuri koowa* (Dieu est plus que personne ») ;
- « *Alla e woodi, Alla heÿi* (Dieu est, Dieu suffit) » ;
- « *miðo hula Alla, miðo hula kulðo Alla* (je crains Dieu, je crains celui qui craint Dieu) » ;
- « *ðow kulol Alla miðo waða ðum* (je fais cela à cause de la crainte que j'ai de Dieu) » ;
- « *Alla tan min lori, ngam kanko jogi min* (nous nous appuyons uniquement sur Dieu, parce que c'est lui nous tient) ».

26. De nombreuses expressions proverbiales (*balndi*) évoquent Dieu:

- « Nul ne sait ce que sera demain : Dieu seul le sait, mais l'homme n'en sait rien (*koowa andaa ko jahango wardata, Alla tan e andi, amma ƃi tagu walaa ko andi*) »;
- « Celui à qui Dieu a donné, a obtenu (*mo Alla hokki, heƃi*) » ;
- « Dieu protège celui qui se protège *(Allaa reeni deentiiðo » ;*
- « Ce que Dieu n'a pas fait égarer, ne s'égarera pas (*ko Alla halkaay fu, halkataa*) » ;
- « Le fardeau que Dieu t'impose n'est pas trop lourd (à porter) (*dimgal Alla teddataa*) » ;

- « Dieu ne met pas sur les épaules de quelqu'un un poids qu'il ne peut pas porter (*Ko Alla yowani neððo fuu, ðum ƃurataa ko neððo waawi)* ».
- Etc.

27. Le terme « Dieu » revient dans d'autres expressions proverbiales pour désigner Celui qui dispense des biens, des richesses : *«* c'est Dieu qui octroie la richesse (*Alla tahanta neððo risku*») ; « ce que Dieu donne vaut plus que ceux les êtres humains donnent (*hokkoore Alla e ƃuri nde tagaaðo) » ;* « si tu n'as rien obtenu aujourd'hui, Dieu te le donnera un autre jour (*kul a heƃaay hande, Alla no hokkete nde go'o) »*. Dieu seulement peut « guérir ou soulager toute chose (*Alla tan hoynata koomi*) ».

28. Dieu est aussi celui qui aide les personnes à porter leurs fardeaux, leurs souffrances, à surmonter les moments difficiles : l'adage dit « le fardeau que Dieu impose n'est pas trop lourd (*dimgal Alla teddataa)* ». Dieu est celui qui nous protège de nos ennemis, comme dans le souhait suivant : « Que Dieu nous donne de ne pas croiser nos chemins avec les méchants, à la fois ceux qui sont déguisés et ceux qui sont dévoilés (*Alla hokku 'en luhural kalluðo men fuu, birniiðo e birtiiðo fu) »*, cela faisant référence aux génies malveillants de la brousse. Mais le terme *Alla* peut aussi être utilisé dans des malédictions, comme « que Dieu passe sa main sur le visage d'Untel (*Alla moytu Waane) ».*

29. Dans de nombreuses expressions courantes, le thème du sacré est à peine perceptible. En fait, le fait de prononcer le terme « *Alla* » équivaut parfois à une simple interjection, partie intégrante du dialogue. Comme les expressions suivantes :

- *Ngam Allaa* ! : « à cause de Dieu », qui a le sens commun de « s'il te plait ! » ;
- *Faa yeeso Alla !* : litt. « jusqu'à devant Dieu » ou « je m'en appelle à Dieu ! » presque « au nom de Dieu », pour renforcer une affirmation et la rendre véridique auprès de quelqu'un, équivalent à « je te jure ! » ;
- *Alla, mi tuubi !* : litt. « Dieu, je demande pardon », comme pour s'excuser, dire « pardon » pour une erreur ou un propos inapproprié ;

- *Miðo gaða Alla, mi ðo gaða ma !* : litt. « je suis derrière Dieu, je suis derrière toi », pour exprimer une confiance très grande envers quelqu'un, en espérant son aide, son amitié et sa protection.

Le jugement de Dieu (*hitoore*)

30. Plusieurs expressions signifient le pouvoir de Dieu sur l'existence des hommes : le terme *hitoore,* désigne la décision ou le jugement de Dieu. Le destin (ce que Dieu a décidé pour chacun des êtres humains) est appelé aussi *kiitaangol*. Plusieurs expressions permettent de comprendre ce thème: « on se démène, mais c'est Dieu qui fixe les choses *(neððo no darwey, Alla e hiito)* » ; « personne ne sait ce que Dieu a décidé *(neððo andaa ko Alla hiitoto*) » ; « je ferai ce voyage, à moins que Dieu en décide autrement (*mi waðey jahangal ngal, say to Alla hiiti*) » ; et « si Dieu a établi une chose, il n'y a plus aucune autre possibilité *(kul Alla hiiti huunde, baawðe fuu walaa kul na kanjum*) ». Et enfin, devant un malheur, une maladie ou un décès, on dira simplement « c'est Dieu qui a établi cela (*Alla hiiti ðum*) ». Il faut accepter le *hiitoore* de Dieu et ne pas agir comme « le mécréant » (*kafiriijo*) (terme d'origine arabe), qui est « celui qui n'aime pas Dieu, et celui que Dieu n'aime pas (*mo yiðaa Alla, mo Alla yiðaa ðum) ».* Par ailleurs, l'expression musulmane du « jour du jugement (de Dieu) » est traduite par *nyannde kiita*.

Dieu, le Propriétaire de tout

31. Un terme qui désigne proprement Dieu est *Jomiraawo*, litt. « le Propriétaire» (racine *jom-)*. En fait, il ne s'agit pas d'un véritable nom, mais une manière allusive de désigner celui auquel tout appartient. De quelqu'un qui connaît une grande détresse, on dit qu'il « est devenu désormais l'affaire de Dieu (*dow daabare Jomiraawo)* », c'est-à-dire que Dieu seulement peut l'aider et le sortir d'affaire. Il s'agit d'un terme qui désigne uniquement Dieu, parce qu'on utilise plutôt le terme *jomiijo* pour désigner un propriétaire humain d'animaux et de biens (*jogiiðo* est aussi un autre terme pour désigner « le possesseur » (du verbe *joga, « posséder »*). Le terme *jom* associé à un lieu ou un bien permet de désigner, par exemple, des personnes qui jouent un rôle spécifique, on pourrait même dire une prérogative au sein de la société : ainsi, le *jom wuro* est le chef (homme) d'une

unité familiale, alors que *jom suudu* est la maîtresse (femme) de l'enclos familial.

Tous ces termes sont proches du verbe *jeya* (ou aussi : *je'a*) qui signifie « être propriétaire », d'où le terme *je'iðo* (le possesseur) ou *je'aaðo* (cellui qui est possédé, soit le captif, l'esclave) et *jawdi (*ce qui est possédé, soit le cheptel). Le même verbe *je'a* signifie aussi « être la cause de quelque chose », comme dans l'expression : « *kanjum je'i dillol makko* (c'est cela qui explique son départ) ». On a aussi l'interrogation : *ko je'i ?* (« pourquoi ? »).

Le ciel physique (*alla)*

32. Dans plusieurs expressions, le terme *alla* désigne non pas « Dieu » en tant qu'entité suprême, mais plutôt la voute céleste physique, le ciel, le firmament. Comme dans les expressions suivantes : « au cours de la saison sèche, le soleil passe au milieu du ciel/*alla* (*ceedu, naange no iwey caka alla) »* ; « je suis séparé d'Untel comme le ciel/*alla* est séparé de la terre (*mi seedi e Waane ba alla seedi e lesdi) »,* c'est-à-dire je ne suis pas du tout proche de lui. Le terme *alla* désigne bien le ciel physique dans l'expression *pembugel alla*, qui désigne un petit nuage dans le ciel (litt. « les petits poils du ciel »). D'où le propos très explicite : « nous appelons '*alla*/ciel' ce van rond et plat dans lequel se trouvent les étoiles (*mbeðu ngu' to koðe ngoni min mbiata 'alla'*) ». Par ailleurs, le terme *mbeðu /*panier plat sert aussi à désigner l'étendue de la terre, comme dans l'expression « dans tout le van de la terre (*nder mbeðu lesdi fuu »*, c'est-à-dire « partout ». Dans la représentation cosmologique, il y ainsi deux vanneries plates l'une en face de l'autre, celle du ciel/*alla* en haut et celle de la terre (*lesdi*) en bas, produits d'une fabrication primordiale.

33. Dans d'autres expressions, le terme *alla* sert plutôt à indiquer le principe de nombreux phénomènes météorologiques qui inspirent généralement crainte et peur et qui se manifestent dans le ciel ou à partir du ciel, comme les suivants :

- « Le ciel (*alla*) a fait tomber l'eau », soit il a plu (*alla toɓi ndiyam)*;
- *«* Le ciel s'est éclairé (*alla falmi) »,* soit il y a eu un éclair ;
- « Le ciel s'est mis au galop (*alla riggi »),* c'est-à-dire il y a eu un coup de tonnerre (*riggaango*).

34. Par rapport à toutes ces expressions, *alla* est pratiquement synonyme du terme *asamaare* (terme d'origine arabe, bien rapporté par la plupart des dialectes peul) : ainsi on dit aussi *asamaare falmi, asamaare riggi, asamaare toƃi ndiyam.* On a aussi d'autres expressions, comme : « *asamaare helti* (la pluie a cessé, du verbe *hela*, se casser) » ; « *asamaare wari mo (*litt. le ciel l'a tué », soit il a été tué par une foudre) » ; « *asamaare walndi* (la pluie, l'orage nous a contourné*) » ; « asamaare fuðði duule-duule* (litt. « le ciel a fait des nuages-nuages » c'est-à-dire il a plu ici et là). Enfin l'expression « *alla ru'inoi duluuru »* il y a eu un tourbillon » (du verbe *ru'a*, « souffler du vent » (on a aussi les expressions où *hendu* (le vent) est le sujet : *hendu ru'i* et *hendu ru'inoyi.*

DEUXIEME PARTIE : RITUELS SOCIAUX, IDENTITES ET INSTITUTIONS

III. RITUELS SOCIAUX

Le rassemblement tribal (*rendo, bakaawal, worso*)

35. Les termes *rendo* et *bakaawal* désignent le rassemblement annuel des membres d'un groupe lignager (*leñol*), qui a lieu pendant l'hivernage : cela au moment où une certaine abondance de pâturages et d'eau permet à de très nombreuses d'unités familiales (*gure*) de camper ensemble dans un même lieu.

36. Le terme *worso* désigne de manière plus spécifique un rassemblement permettant aux groupes de se rencontrer, de renforcer leurs liens de parenté, de célébrer plusieurs événements sociaux (tels que le passage à l'état adulte d'un homme, l'impositions de noms des nouveau-nés, voire le deuil pour le décès d'un ancien). En cette occasion, l'ensemble des gens du groupe lignager (*leñol)* se regroupe et campe dans un même endroit : les unités familiales (*gure)* se disposent du sud vers le nord (*yeego*, se ranger en ligne) : de cette manière, l'inscription des groupes familiaux dans l'espace figure les priorités lignagères et les alliances qui existent au sein du lignage.

37. Au cours de ces événements, les gens partagent la viande des animaux abattus selon des procédures coutumières : personne ne doit être oublié, chacun recevant sa propre portion (*hawoodu*) de viande grillée en brochette avec des branches de bois frais (*ðisirki*), en fonction de son statut social, de son âge et de son sexe (par exemple, une femme ne doit pas manger les reins (*looli*) d'un bovin égorgé). Toute la viande est partagée et consommée (à l'exception de « la côte flottante » (*boccal*), que personne ne veut et qui est écartée.

La fête (*fijo*)

38. Au cours de ces cérémonies rituelles collectives a lieu le *fijo* (du verbe *fija,* jouer, danser, chanter), avec l'organisation de différentes formes de danse (*gamol*) et de chant (*jimol).*

39. Les jeunes se couvrent de leurs plus beaux bijoux (*singa*) et portent une chemise de fête brodée (*lagabu*). Ils se maquillent, en enduisant (*wujo*) leurs visages d'une poudre rouge (appelée *kooya*) et d'une poudre jaune (*makara*), mettent du kohl (*pinaari*) autour de leurs yeux et noircissent leurs lèvres avec de la cendre (*tooka*) de l'arbuste *bamambi (*Calotropis procera*)* mélangée avec du beurre. Les jeunes hommes tressent leurs cheveux (*hubba gaasa)*, attachent une chainette (*warabbare*) à leurs cheveux et font un nœud (*roƃƃere)* sur leurs turbans blancs rituels (appelé *yowre).* Leurs miroirs (*daarorðe)* leur permettent de vérifier compulsivement leurs maquillages et les ajuster ; un grand chapeau en paille (*malfaare*) est nonchalamment noué sur les épaules des jeunes hommes et une clochette rituelle (*akayawre*) est accrochée à leurs chevilles. Les jeunes hommes accomplissent plusieurs formes de danse et entonnent différents chants (*jimi*) traditionnels, comme le *ruumi* (en se disposant en cercle) ou le *moose.*

40. Le rassemblement de jeunes appelé *ngaañka* est particulièrement prestigieux et a une valeur bien précise *:* des jeunes hommes, désignés *waañooɓe,* portent la fête chez un autre groupe lignager avec l'intention de séduire leurs femmes : c'est une sorte de guerre (*konu*) ou de vol (*nguyka*), bien inscrit dans la tradition, dans la mesure où par la suite les jeunes qui accueillent deviendront à leur tour des *waañooɓe.* Pendant le *ngaañka,* on performe le *yaake,* une figure de danse pendant laquelle les danseurs « font le *yaake* (*waða yaake*) » ou « montrent le *yaake* (*holla yaake) »*. Les danseurs, appelés *yaakeeɓe* (compagnons d'âge) sont alignés face au soleil couchant avec leurs corps huilés : ils font tourner leurs yeux (*futtina gite*), tiennent dans leur main une petite baguette de danse (*barandiiwal*). Tout en montrant la beauté et l'éclat de leurs dents (*siñina*) et entonnant un chant monocorde (*ruumiro*), ils font des petits pas de danse et imitent les balancements de la tête d'un oiseau (on dit « faire l'oiseau, *waða sonndu) »*. Une ou deux jeunes filles s'approchent des danseurs et indiquent les meilleurs avec un geste nonchalant de la main. Le *ndubbitaanga* est la danse finale, au cours du dernier jour du rassemblement, avant la dispersion des groupes.

41. Au cours d'une fête traditionnelle, plusieurs personnes jouent des rôles sociaux assez spéciaux, parmi lesquels les suivants :

- Le chef des jeunes hommes (*laamiðo ka'e.en*), son adjoint (*alkali*) et la responsable des filles (*jaajiɓɓe rewɓe,* qu'on appelle aussi *karke rewɓe*) animent et organisent les chantes et les danses ; le *mbaawanðo kae.aaku* est une sorte de superviseur général des groupes de jeunes.
- Le *kumutteeru* est chargé de faire préparer la nourriture et la distribuer aux jeunes pendant tous les jours du rassemblement.
- Parmi les chanteurs (*jimooɓe)*, une place importante revient au *limto.o* (appelé aussi *maabaaru*), c'est-à-dire le chanteur principal, qui entonne (*turga*) les refrains d'un chant (on dit

qu'il « arrange les versets du chant (*wo'ina ƃile jimol)» ;* il est suivi par les *jabooƃe* (litt. « les receveurs »), à savoir ceux qui reçoivent le chant ou répondent, y compris en claquant leurs mains (*hella*) : l'adage dit que le *limto.o jeyi ƃile, jaƃooƃe jeyi hello* (« au chanteur soliste les refrains, aux receveurs le claquement des mains »).

- Parmi les jeunes filles, il y a la *maaleteeðo*, c'est-à-dire celle qui est digne d'être célébrée en vertu de sa beauté ou de son charme, et à laquelle, dans les chants des jeunes, on adresse « des refrains de louange (*ƃile maalioore*) ».
- Parmi les danseurs, il y a toujours quelqu'un qui attire l'attention de tout le monde : on dit que « il a mis par terre, terrassé » (*o leemake*) tous les autres.
- La *ku'o.o* est une femme âgée, chargée d'encourager (*hu'a)* les danseurs et les chanteurs, qui, avec sa gorge et sa langue, émet des ululations d'encouragement (*hu'a*).

42. C'est aussi pendant ces rassemblements que pour se divertir (*fijjira*) en organisant parfois le jeu pastoral appelé *kokkol daande* (litt. « le fait de donner le cou ») : un berger s'éloigne de son propre troupeau et puis, à une certaine distance, appelle ses bêtes avec des cris puissants pour qu'elles viennent à lui en courant. Cependant, pour faire cela, les bêtes doivent passer à travers d'autres animaux et surtout la foule de gens (*domre*) qui essaient de les détourner. Les bêtes *ma'andiði* (obéissantes à la voix et à l'appel de leur maître) et *kalluði* (au tempérament sauvage) ne s'arrêtent pas et, au contraire, passent au milieu de tout le monde, le regard fixe sur leur berger parmi les cris d'enthousiasme des présents, qui louent le berger et l'attachement de son troupeau. Alors on dit : *na'i kokkii daande*, « les vaches ont donné leur cou». Au contraire, des cris de désapprobation s'élèvent vers les bêtes paresseuses (*wuundooji*) ou sans caractère (*mbemði*) qui, en rencontrant la foule d'hommes et d'animaux, perdent de vue leur maître, s'arrêtent égarées, à la grande honte de leur berger.

Le mariage *koobgal*

43. Au cours du *worso*, a lieu la célébration d'un mariage *koobgal* (pl. *kooble),* qui comporte plusieurs étapes et une variété de rituels. Il s'agit du mariage arrangé par les parents d'un garçon et d'une fille dès leur plus jeune âge, contracté de manière préférentielle au sein d'un même le*ñol,* groupe de parenté proche (mariage endogame) : en fait le *koobgal* est un mariage issu de fiançailles, contracté entre cousins, au sein du lignage paternel: on dit que les gens d'un même groupe de parenté « se marient entre eux (*hoowotira,* du verbe *hoowa*, marier) ou « pratiquent l'inter-mariage (*hoow-hooptiro*). Sur un arc de plusieurs années, de nombreuses cérémonies doivent être accomplies pour permettre à un jeune garçon (« le marié », *koowiiðo)* d'épouser » (*hoowa*) une jeune fille (« mariée », *koowaaðo).* En fait, ce sont les parents du garçon et de la fille qui arrangent le mariage *(hoowana)*. Au fil des années, la famille de l'époux doit égorger (*hirsa*) successivement trois taureaux, ceux qu'on appelle simplement « les taureaux du mariage (*ga'i koobgal)* », qui permettent d'attacher (*haƃƃa*) le mariage. La famille de l'épouse est très attentive aux qualités et la beauté des taureaux qui sont égorgés pour le *koobgal*, et peuvent souvent montrer leur mépris *yawre* (cela faisant partie du rituel lui-même).

44. Tous les rituels du mariage *koobgal* sont célébrés au cours de plusieurs années et doivent être accomplis publiquement et solennellement en présence de tout le clan à l'occasion d'un *worso*. A la fin, l'époux pourra en principe réclamer ses droits sexuels exclusifs sur la fille (pendant son adolescence, elle a pu, voire « dû », passer les soirées avec les jeunes hommes dans leur enclos *daððo).* Parmi ces taureaux, c'est le troisième et dernier qui est le plus important, puisqu'il permet d'accomplir les cérémonies finales du mariage (celles qu'on appelle *ƴamtol*, *puððol* ou *almaaki)*.

45. Après l'abattage du troisième taureau du *koobgal,* le jour du *biikaaki,* la femme mariée (qu'on appelle ainsi *biikaaðo)* pourra enfin se rendre chez son époux, avec toutes ses affaires domestiques (*biikorðum*). On dit que « la jeune femme est mûre pour être ramenée chez son mari (*ɓiððo debbo foti biikeego*) ». La fille est désormais « initiée » (*puððaaðo*). Au cours d'un jour spécial (*ñande puððol,* litt. le jour du commencement, du verbe *fuðða,* commencer), les représentants du père du garçon (appelés *baabaaji*) font parader tout le troupeau familial devant le *wuro* du père de l'épouse (le père biologique du garçon, soit « le père selon le ventre (*baaba reedu) »* ne participe pas à ces cérémonies pour respecter les principes de la pudeur et de la retenue du *pulaaku*).

46. De son côté, la famille de l'époux doit donner un douaire (*dubrugol*) à la fille *puððaaðo,* constitué de quelques têtes de bétail : ces bêtes sont montrées (*holla*) au père de l'épouse, mais en fait elles sont destinées à devenir les bêtes personnelles de l'épouse, lui donnant une certaine assise économique, et dont les lignées sont destinées à ses futurs enfants (ces bêtes sont appelées *puððirdi* ou *na'i dubrooji).* Au cours des années, l'épouse pourra recevoir de son mari d'autres bêtes, surtout des vaches qui lui donneront ce lait et ces produits laitiers sur lesquelles elle a tous les droits (ces bêtes sont appelées *darnaaji).* En revanche, les *liirtiirði* constituent l'ensemble des biens que l'épouse reçoit directement de sa propre famille (une sorte de dot de mariage).

47. Une fois arrivée dans le campement de son époux, la femme mariée doit patienter jusqu'au jour où, comme on dit, « on lui érige un enclos-foyer » (*nyiɓana suudu*) : d'une femme qui reste encore comme une étrangère on dira qu'on « ne lui a pas encore érigé un foyer (*o nyiɓanaaka taw*) ». Mais c'est le jour où enfin elle prend possession de son enclos-foyer qu'une femme devient effectivement une *yeyiriijo,* soit une femme adulte et mariée.

48. Après le *koobgal*, au cours des années, une femme est placée sous l'autorité de son époux. Elle pourrait cependant décider de quitter son mari et retourner à la maison paternelle (*sufta) :* la femme est alors appelée *suftiiðo* et le mari abandonné est les *suftoraaðo (*voir les expressions *:* « la femme d'Untel a quitté son foyer *(yeririijo Waane sufti) »* et « la femme a quitté Untel (*yeiriijo suftani Waane).* Cette absence du foyer du mari est plus ou moins temporaire, surtout si la femme y a dû laisser derrière des enfants.

La première grossesse

49. Une étape importante de la vie d'une femme mariée est l'époque de son *boofnðam :* au cours du cinquième ou sixième mois de sa première grossesse, la femme doit quitter son mari et rentrer chez son père. La *boofiiðo* commence ainsi une phase de véritable réclusion (*woofo*), pendant laquelle elle évite tout contact social à l'extérieur de sa famille restreinte, ne parle à personne, s'habille d'une manière très peu recherchée, a les cheveux défaits, porte au cou une amulette accrochée à un long collier (*koðol*), voire un très grand collier (*likkitaawol*). L'époque du *boofnðam* peut durer plusieurs mois avant et après l'accouchement.

50. A la fin du *boofnðam*, l'époux ou, plutôt sa famille, demande à nouveau (*ɗyamta)* d'une manière rituelle le retour de la jeune fille : mais pour que la demande soit prise en considération, il faudra faire encore d'autres dons à la famille de l'épouse. La longue période du *boofnðam* se termine avec le retour de l'épouse chez son conjoint, après la cérémonie de l'*almaaki* (qu'il faut accomplir pendant un dimanche, jour faste). Ce jour-là, la jeune femme (dans son statut d'*almaaðo)*, vêtue d'un pagne bleu (appelé *almorde*), peut sortir de sa retraite et rentrer chez son époux. Pour les autres grossesses, la femme reste dans le campement de son mari, mais, après chaque accouchement, elle doit s'isoler dans son propre *suudu* pendant une semaine.

51. Par la suite, après deux ou trois accouchements, sa propre famille doit apporter à la femme un *dongal*, c'est-à-dire ensemble de nattes, calebasses, pagnes, matériel domestique, pieds du lit (*tungureeji leeso*) et ustensiles de laiterie, etc., que les femmes portent sur leurs têtes (*rondo*). Un autre don, appelé *rengana,* généralement un mouton et/ou de l'argent, est aussi offert. Le *dongal* constitue un souci assez important pour la famille de l'épouse, en particulier pour son père : c'est ce qui est rappelé par l'adage : « on a apporté tous les cadeaux de mariage, le cœur est frais, tranquille (*dongal ittaama, ƃernde feewi*»).

Le mariage *te'egal*

52. Le *koobgal*, disent les gens, est « le mariage de la vérité» (*koobgal goonga*), puisqu'il est contracté entre parents (*rimdaaƃe),* individus appartenant à un même groupe lignager, et implique la célébration de rituels communautaires au sein du clan. Mais il existe aussi une autre forme de mariage accepté par la coutume: c'est le mariage *te'gal,* c'est-à-dire un mariage entre deux adultes consentants, appartenant à des groupes lignagers éloignés. La signification complète du verbe *te'a* est « marier après enlèvement hostile » (on pourrait ainsi l'appeler un mariage-rapt). Le *te'egal* est la conclusion d'un long processus de séduction ou de courtoisement (*ðaƃƃiiru*), pendant lequel un homme courtise une femme (*ðaƃƃa yeyiriijo*) (le verbe *ñuðo*, litt. marche sur la pointe de pieds, désigne aussi le fait de courtiser en cachette une femme de la part d'un homme (appelé *ñuðtotooðo)*. Ainsi, une femme est enlevée avec son consentement et mariée: en tant qu'épouse, elle est appelée *te'aaðo,* son conjoint est le *te'uðo* et l'époux légitime auquel la femme a été enlevée est le *te'anaaðo.* A la différence du mariage *koobgal*, pour contracter un mariage *te'egal,* il suffit d'égorger un seul taureau, et cela à n'importe quel moment de l'année.

53. Ce type de mariage est en fait un vol (*nguyka*) de femme, un acte hostile de guerre (*konu*). C'est la conquête de la femme d'autrui. Dans le lignage de celui dont la femme a été enlevée, on dira, de manière laconique, qu'elle « est partie ailleurs, en pays étranger » (*jawarsi),* on dit aussi que « l'épouse s'est échappée (*yeyiriijo sopti*) ». Le *te'egal* est un acte hostile contre une autre tribu, mais un acte qui est légitimé par la tradition (les Wodaabé disent que la pratique du *te'egal* fait partie de la coutume ou « tradition héritée (*ndonu*) ». Certaines règles doivent tout de même être respectées : le *te'egal* doit être contracté avec une femme d'un groupe le plus éloigné possible d'un point de vue parental (mariage exogame) ; le père de la femme a le droit, voire l'obligation d'aller la rechercher une ou plusieurs fois pour tenter de la ramener à son *koowiiðo*, époux légitime (cela est motivé, entre autres choses, par le désir de garder les bêtes *puððirdi* qui lui ont été données lors de la célébration du mariage *koobgal* de sa fille). Le *te'egal* est célébré en privé, presque en cachette : à l'arrivée de l'épouse dans le campement de l'époux, on égorge en vitesse un taureau (quelques fois simplement un bélier). La viande du taureau du *te'egal* n'est pas partagée rituellement, mais fait l'objet d'une dispute bruyante entre les jeunes : on se l'arrache, on la réduit en petits morceaux, en riant et en plaisantant.

> A noter, bien entendu, qu'une femme *te'aaðo* (qui a déjà le statut d'une femme *koowaaðo* légitime de celui qui l'a mariée précédemment d'après le mariage *koobgal)* peut aussi avoir déjà le statut de femme *te'aaðo* (ayant auparavnt été enlevée par quelqu'un d'autre). Cela veut dire qu'une femme peut avoir simultanément deux ou trois maris, avec des statuts maritaux différents (il s'agit de polyandrie, impliquant une cohabitation avec un seul époux). Cela est d'autant plus vrai que le fait de divorcer une femme (*sera*) est assez rare : on dit à ce sujet que la femme reste toujours « sous le régime de son mariage *koobgal* (*dow koobgal) »* et que son époux *koowiiðo*

légitime, en ne la divorçant pas, espère toujours qu'elle finira par retourner à lui, à son foyer légitime et à ses enfants.

Les bêtes allouées à l'épouse

54. Dans le cas des deux types de mariage *koobgal* et *te'egal*, des bêtes *sendereeji* sont allouées par le mari à son épouse. Les bêtes *sendereeji* (du verbe *senda,* partager, diviser) constitueront la base du troupeau de ses enfants. Ainsi, dans le temps, un troupeau familial n'est pas un assemblage indifférencié d'animaux, mais une sorte de livre ouvert dans lequel on peut lire les liens tissus entre groupes lignagers et entre familles lors des mariages. Les bêtes *sendereeji* (et les bêtes issues des leurs lignées) appartiendront à la femme et à ses enfants, tout en continuant à rester dans le troupeau du mari. Il s'agit généralement d'au moins quatre bêtes: deux vaches adultes, une génisse et un bœuf-porteur. Dans le mariage *koobgal*, ces bêtes sont montrées (*holla*) à la femme et à sa famille au cours des cérémonies qui précédent l'abattage du troisième et dernier taureau du mariage. Pour un mariage *te'egal*, les bêtes sont montrées directement à la femme, mais seulement après qu'elle est restée chez son mari un certain temps et a manifesté clairement la volonté d'y rester.

Le mariage *ba'atal*

55. Le troisième et dernier type de mariage est le lévirat (*ba'atal*), qui permet à un homme d'épouser (*wa'ata*) de manière légitime la femme de son frère défunt (la femme est ainsi appelée *ba'ataaðo*, linguistiquement un participe passif du verbe *wa'ata*, ranger, mettre de l'ordre). Ce mariage prévu par la coutume a le but d'assurer la poursuite de la lignée de la famille, de retenir la femme au sein du groupe de parenté et de protéger les enfants du défunt (ces enfants, cependant, ne pourront pas hériter de leur oncle/beau-père). D'après la tradition, cependant, une femme peut refuser un *ba'atal*, résistant ainsi aux pressions du

clan de son époux défunt : elle pourra chercher de revenir chez son père en vue de se marier ultérieurement ou de rester veuve.

Polygamie

56. Un homme peut avoir plusieurs épouses, mais au statut différent : par exemple, deux femmes selon le *koobgal* et une ou deux femmes selon le *te'egal*, voire une femme selon le *ba'atal.* Il peut cohabiter avec certaines parmi elles (celles qui l'ont quitté, mais qui n'ont pas été divorcées, continueront d'une certaine manière à être considérées ses épouses légitimes).

57. Au sein d'un foyer, il y a une jalousie proverbiale entre femme *koowaaðo* et femme *te'aaðo,* la première étant la véritable *jom suudu* (litt. celle de la maison) et la seconde étant appelée, de manière quelque peu méprisante, *yeyiriijo fombinaajo* (la femme du sud), en indiquant ainsi la position géographique de son enclos-foyer (*suudu*) au sein du campement du mari. D'une manière générale, tout en cherchant d'être juste et équitable envers ses épouses et, particulièrement en respectant les droits de sa femme *koowaaðo*, mère de ses enfants et pilier de son unité familiale, un homme garde toujours un lien affectif préférentiel avec son épouse *te'aaðo*, parce qu'il l'a choisie lui-même, l'a obtenue d'une manière directe, souvent au prix de fortes privations et sacrifices personnels (longs voyages pour aller la chercher ou la rechercher, dangers et risques de tout genre avant, pendant et après l'enlèvement). On dit qu'un homme polygame a toujours une épouse préférée (appelée *mowaaðo,* de *mowa, «* préférer »), alors que l'autre épouse est dite *boora*. Plusieurs contes et proverbes font état de la jalousie (*lawniire)*, qui existe entre coépouses (*lawniraaƃe*) au statut matrimonial différent et des disputes (*kaƃe*) fréquentes entre elles.

L'imposition du nom à un nouveau-né (*inde toko*)

58. C'est au cours de la cérémonie du *toko* qu'on impose un nom à un nouveau-né. Avec ses différents rituels, la cérémonie signifie la

reconnaissance formelle de paternité. C'est pendant l'hivernage, au cours d'un « rassemblement du nom (*worso inde) »* que la cérémonie du *toko* a lieu, avec l'abattage rituel (*humto*) d'un taureau (appelé *ngaari tokoori*) du troupeau familial (mais cela concerne uniquement un aîné (*ɓi afo*), alors que pour les autres enfants il suffira d'égorger un bélier ou une brebis à n'importe quel moment de l'année et dans n'importe quel lieu). Sans cette cérémonie, l'enfant resterait sans nom, sans père : il ne serait rien. C'est ainsi la mort d'une bête qui permet à un enfant de venir véritablement à la vie. Les rituels liés à l'abattage du taureau sont pris en charge par les frères du père de l'enfant, c'est-à-dire par ses oncles paternels (*baabaaji ou bappaañɓe*). Le père, quant à lui, conformément aux normes de retenue et pudeur du *pulaaku* ne participe même pas aux festivités, il va passer la journée ailleurs. Le *tokoori* est égorgé, sa viande et sa peau sont partagées rituellement. Le fait d'avoir été présent au *toko* de quelqu'un et d'avoir consommé la viande de son *tokoori* donne toujours une sorte de prestige, comme une position privilégiée par rapport à une personne. Généralement, il n'y a aucune cérémonie spéciale pour pratiquer la circoncision (*nahada*) des garçons (qui est normalement faite à partir de l'âge 4 ou 5 ans).

Le passage d'un homme à l'état adulte.

59. Au cours d'un rassemblement spécial (*worso)*, un homme célèbre son passage à l'état adulte à l'occasion d'une cérémonie appelée *unirki :* en effet, à cette occasion, les femmes de son groupe familial élargi pilent (*una)* beaucoup de mil pour préparer de la nourriture pour tous les participants. Au cours de son dernier repas en tant que « jeune », celui qui fait l'*unirki* enlève la plupart de ses parures et de ses bijoux, se fait couper les tresses (*tukkuuje)* et raser ses cheveux (*femba gaasa)* (on dira désormais qu'il est un *pembuðo*). Il abandonne la traditionnelle culotte en cuir (*deðo*), met des pantalons (*salla*) et laisse pousser la barbe (*yoofa wahare*) : il veut montrer ainsi que le temps du *kae.aaku* (« jeunesse » de *kae.ejo*, jeune) est révolu : désormais il ne

participera plus aux rencontres nocturnes dans le *daððo* des jeunes, il en sort (*wurto*) laissant la place à ses propres fils. Après la cérémonie, pendant quelques jours, il porte une sorte de chemise faite d'écorces (*mbelettu*) d'arbre *barkehi (*Piliostigma reticulatum)*,* un habit, comparé au placenta de la nouvelle naissance, qui est porté tous les jours, jusqu'au moment du « repentir » : ce jour-là, il se prosterne par terre et son front touche le sol. Tous les bâtons des bergers présents ont été déposés devant lui, avec toutes les épées et les lances. Celui qui est ainsi prostré dit : « Je regrette, je regrette, je vous demande pardon (*mi tuubi, mi tuubani on* !) ». Il demande ainsi pardon à tous les jeunes, surtout ceux de son âge (*baalðe*), pour toutes les erreurs et fautes de sa jeunesse. Au milieu des jeunes, il jette de la poussière sur sa tête et ses épaules. Puis, on lui dit, sur un ton de plaisanterie, en riant et en frappant les mains, de se lever, de prendre bâtons et épées et de frapper rituellement tous ceux parmi les jeunes qui lui ont procuré de la peine dans le passé. Par cette cérémonie, il passe à l'état adulte, il ne fait plus partie de la société des jeunes. Il reçoit même un nouveau nom (*inde toko*), qui est en principe le nom le plus important, plus encore que le nom reçu à la naissance. Contrairement aux rituels d'autres cérémonies, tous les repas de l'*unirki* appartiennent aux jeunes, et c'est à eux d'être servis en priorité avant tous les autres membres du clan.

60. Les cérémonies qui marquent le passage d'une femme à l'âge adulte sont plus simples : après ses premières règles, la jeune fille enlève les *bomboriije,* gros anneaux autrefois entourant ses chevilles. Par la suite, elle doit progressivement couper son chignon (*yeesowol*) et réduire le nombre de ses anneaux d'oreilles (*jobbeeje*). Mais c'est l'intégration complète d'une jeune épouse dans le *wuro* de son mari qui peut être considéré comme le véritable tournant de la vie d'une femme, au moment où on lui érige son foyer (*nyiɓa suudu*) : on prépare à cette occasion « le

repas du foyer » (*ñaamri suudu*) et on invite parents et voisins pour venir célébrer l'événement.

IV. IDENTITES SOCIALES

L'ancêtre fondateur (*aawtirðo)*

61. L'*aawtirðo* est « celui qui a semé » le groupe (du verbe *aawa* est « semer »), qui est à l'origine du groupe, l'ancêtre fondateur. Pour parler d'un ancêtre, on dit «« Untel est notre semeur (*Waane no aawtiirðo amin)* » ; comme aussi « Untel est notre initiateur, celui qui nous a commencé (*Waane woni puððuðo amin » (*du verbe *fuðð*a, commencer). De personnages historiques de différents clans ou tribu, qui, par le biais de mariages, ont établi des liens pour donner naissance à un nouveau clan, on dira « ils se sont ensemencés les uns les autres (*ɓe aaw-aawtiri*) ». Le fait de partager un même ancêtre, plus ou moins éloigné dans le temps, crée des liens indissolubles entre les individus : « nous sommes parents, parce que nous partageons le même père (*minon min rimdaaɓe, ngam baaba min kowti*) ».

62. Le terme *rimdaaɓe* (sing. *dimdaaðo*) vient des verbes *rima,* naître et *rimda*, naître avec. Le lien de parenté entre *rimdaaɓe* est plus fort que tout autre lien : une maxime rappelle sobrement que « celui avec lequel tu es né vaut plus que celui avec lequel tu n'es pas né (*mo ndimdeeða e ɓuri mo a rimdaaka*)». Ce lien de co-naissance (*rimirde*) rend possible de fait de considérer des personnes comme des cohéritiers (*ron-rontireeɓe*) des mêmes coutumes et des mêmes traditions. On appelle *ɓaayre* la descendance d'un même ancêtre (du verbe *ɓaanye*, se multiplier) ; on dit de quelqu'un qu'il « la descendance d'Untel (o *ɓaayre Waane*) ».

Le vieillard, l'ancien

63. Il y a plusieurs termes pour désigner le vieillard ou l'ancien :

- Le terme *mawðo* (pl. *mawɓe)* désigne « le grand (homme / femme) » (de la racine *maw-,* être grand, qui donne, entre

autres, les termes *manngu* (grandeur) ou *mawniraawo* (grande-frère, pl. *mawniraaƃe*).

- Le terme *ndottiijo* (pl. *ndotti'en*) désigne l'homme mûr, qui a atteint l'âge avancé (*ndottaaku),* opposée au *kae'aaku* (jeunesse) (on l'appelle *ndottiwa* en signe de grand respect).
- Le vieux est celui qui « a duré dans le temps (*neebðo*) », qui a eu « une longue vie (*sabbungo*) », qui est avancé dans l'âge (*ñaako*, du verbe *ñaasð).*
- L'ancien (*kihiðo)* ou « celui a duré (*naeejo*, du verbe *naywa,* durer dans le temps) fait partie des notables (*ja'atiiƃe*), de ceux qui ont les cheveux blancs (*danandi*).
- A l'origine, le terme *arðo (*pl. *arðo'en)*, litt. « celui qui se tient devant, du verbe *arda*, précéder, se tenir devant), désigne le meneur des troupeaux, celui qui donne la direction des mouvements pastoraux du groupe migratoire. Le terme désigne aussi le prêter d'une vache *haƃƃana.e.* Par la suite, le terme reçoit une connotation administrative, en devenant presque le synonyme de *laamiðo*, chef administratif, détenteur de pouvoir (*laamu) (*pl. *laamƃe* ou *laamiƃe*), et du *hakimeejo* (pl. *hakime'en*) (terme d'origine arabe).

64. Opposé au *keeñaajo* (de *keeña,* hier, litt. celui de hier, c'est-à-dire le très jeune), le vieillard est « une personne accomplie (*keewtuðo fuu,* du verbe *heewa,* être plein*) »*. On le désigne aussi, d'une manière très poétique, le *hiiri-weetiijo* « celui (au nombreux) couchers du soleil et levées du jour » (des verbes *hiira*, coucher du soleil, *et weeta,* lever du soleil). En vertu de son *sabbungo* (longue vie), de son expérience et de sa connaissance des hommes et des choses, un proverbe dit que « un ancien c'est des yeux (*mawðo kam woni gite) »,* et on explique que « le jeune est là, debout, mais il ne voit rien ; alors que le vieux est là assis, mais il voit tout (*bilki emo dari, boo o yi'ataa ; mawðo emo jooði, amma emo yi'a)*». Dans le même sens, une expression proverbiale dit que « celui qui précède est les yeux de celui qui est suit » (*yeesoojo gite gaðaajo*). Le vieillard est aussi l'*annduðo neebðum*

c'est-à-dire « celui/celle qui connaît les choses anciennes », (du verbe *neeba*, durer dans le temps) ou « les choses de jadis » (*aarano),* ou « le passé » (*ilaari*).

Particulièrement intéressantes sont les expressions qui viennent de *ilaa* (en tant que préposition « depuis, avant que » ou en tant qu'adverbe « depuis longtemps »). Une époque ancienne est définie comme « le temps où « nos ancêtres étaient en vie, respiraient » (*ilaa baabaji amin e poofa) ».* Une autre expression dit aussi : « malgré tout ce que tu peux connaître, tu ne peux pas connaître ce qui est avant toi (*ko anduða fuu, a andaa ilaari maaða*)».

65. Une image issue de la vie pastorale dit que « l'ancien est le taurillon de l'année dernière » (*mawðo no gagel ɣaakel) :* en effet, au sein du troupeau de jeunes veaux (appelé *koðorgol* ou *luhunande*) » qu'on sépare des bêtes adultes, c'est le taurillon né l'année dernière qui se tient devant les taurillons plus jeunes et c'est lui qui, en tant que meneur, prend les décisions. Même signification dans une image issue du monde végétal, où l'ancien est comparé à un arbre dont les branches sont sèches : « l'arbre sec connaît ce qu'est l'arbre vert, mais l'arbre vert ne sait pas ce qu'est l'arbre sec (*njo'orki andi ko kecci woodi, amma kecci andaa ko nj'orki woodi) ».* Mais malgré leur prestige, ou, peut-être, en vertu de leur statut, les vieux doivent garder une certaine distance vis-à-vis des générations plus jeunes : parce que vieux et jeunes « se craignent les uns les autres (*kul-kultira)*», ils ne prennent pas leurs repas ensemble (*wanaa no yarðooɓe)* et ils ne voyagent pas ensemble (*wana no yahadooɓe).*

66. Les anciens ou vieillards (homme et femmes) sont les garants des coutumes et des traditions communautaires. Ils jouent un rôle incontournable au sein de la communauté, gardiens de la tradition et dépositaires du savoir. Les anciens sont ceux qui ont « la connaissance de tout (*andal huunde fuu*) », qui sont « les connaisseurs des choses de l'origine (*anduɓe finaa-weeta,* litt.

« le connaisseur des choses du matin) ». Ils sont les véritables piliers de leurs communautés : c'est leur parole (*filla*) qu'on doit accepter (*jaʙa)* pour avoir conseils et directions. L'une des manières les plus fortes pour désavouer un individu est de dire qu'il « n'accepte pas la parole des adultes (*o jaɓataa filla ndotti'en*)». C'est aux anciens qu'on doit montrer du respect et c'est devant eux qu'on doit s'accroupir (*dissana*) au cours des salutations.

67. Une expression courante dit que « tout adulte mérite d'être respecté (*mawðo fuu e yiði hornaneego*) » et qu'il « faut craindre l'œil de l'adulte (*hula yitere ndottiijo)*» et le respecter. Un proverbe rappelle que « la parole d'un ancien ne tombe pas par terre (*ka mawðo yanataa e lesdi*) » et que « on ne peut pas contredire la parole de l'ancien (*ka mawðo yeddataake*)». Pour souligner cela, on rappelle que « même si un ancien a proféré un mensonge, il faut se taire (*koo mawðo wi'i fewre, goððo e haani de''a*) » et que « si un ancien a dit un mensonge en ta présence, tu ne diras pas qu'il a menti (*kul mawðo wolwi fewre dow ma, a huley fewnugo mo)».* On exprime ce respect pour les anciens dans les attitudes et les gestes : par exemple, on ne passe pas à sa gauche (*iwa nananci).* Cependant, on reconnaît qu'un vieux ne peut pas tout connaître : l'expression dit que « on peut conseiller à un vieux de prendre une route qu'il ne connaît pas *(mawðo e hiirne e holleego laawol ngo o andanaa ngo*l)».

68. On dit communément qu'un ancien est comme « la bride» (*kineewol)* de son groupe : le *kineewol* est la petite corde qu'on passe à travers les naseaux (*kine)* percés d'un bœuf porteur et à laquelle on attache une rêne pour le faire avancer et lui donner une direction : en guise d'explication, on dit « les gens se dirigent là où le vieillard va (*ton to mawðo fayi fu, ton ʙe mbaðata) »*. On explique que c'est « à celui qui se tient devant que revient la responsabilité de prendre des décisions (*artuðo darwanta) :* c'est

lui qui « donne la permission *hokka laawol*) » par rapport à tout ce qui concerne la coutume.

69. Une expression dit qu'un ancien est comme une *faworde,* c'est-à-dire la grande calebasse où l'on verse le lait du campement à partir des petites calebasses des foyers individuels : on dit « Untel est la grande calebasse de ce campement (*Waane woni faworde wuro ngo) ».* Des expressions humoristiques ou comiques rappellent les responsabilités d'un ancien vis-à-vis des membres de sa communauté : on dit qu'un ancien est une décharge, un endroit où on jette les immondices (*mawðo no jibjoore*), pour rappeler le fait qu'on porte devant lui tout malheur et que par conséquence c'est à lui de trouver une solution à tout problème ; et on dit aussi que c'est bien « les enfants qui mangent les figues sauvages, mais c'est l'ancien qui en paie les conséquences en s'évanouissant (*bilki nyaama ƴibbe, ðe paðða mawðo).»*

70. On loue l'ancien qui a eu de nombreux enfants et petits-enfants et on dit de lui qu'il « s'est étiré vers le nord (*o forri woyla*)», puisque le campement du patriarche est toujours situé au sud et celui de ses enfants se déploient vers le nord. La société humaine s'inscrit ainsi dans l'espace.

Le décès d'un ancien

71. Pour évoquer le décès d'un ancien on utilise des expressions allégoriques, telles que : « il s'est placé devant (*o heedi yeeso) »* ou « ses jours ont été remplis (*balðe makko heewi*)*».* A la mort d'un ancien, son fils ainé égorge en sacrifice le plus beau taureau de son propre troupeau. Dans un récit qui évoque un homme qui meurt après une longue et heureuse vie, entouré par le respect (*hersa*) et la crainte révérencielle (*kulol)* des autres, on dit : « il est mort dans la plénitude, il est mort dans les mains des gens (*o maayi e sutura, o maayi nder juuðe duuniyaaru)* » : les mains des gens ne l'ont pas abandonné, les gens l'ont respecté jusqu'au bout !

72. Le décès d'un ancien est marqué par un grand deuil : les plus proches pleurent et se frappent violemment la tête avec un bâton (*doppo*). Ce n'est que par la suite, généralement au cours d'un rassemblement d'hivernage, qu'on honore véritablement le décès (un dimanche, jour faste). Au cours de la cérémonie, le fils aîné du défunt choisit la plus belle des vaches de son troupeau et l'égorge pour honorer son père : cette bête est appelée *saadaka baaba*. Cette bête est alors séparée de son troupeau : c'est comme si on allait simplement la traire : le veau est là, près de la mère, la corde pour entraver les pattes de la vache et la calebasse pour verser le lait sont prêtes. On veut ainsi exprimer le fait que cette laitière va suivre le défunt au-delà de la mort et qu'elle restera près de lui pour qu'il puisse toujours la traire et en boire le lait. De manière allusive, on dit qu'on « lui a apporté de l'eau (*o waðanaama ndiyam*)». Le petit veau de la bête égorgée est donné en aumône (*sakko*). La viande de la bête *saadaka* est consommée par les petits-fils (*taaniraaƃe*) du défunt et par ses cousins croisés (*denndiraaƃe*), non pas par ses fils, ses neveux ou sa femme.

> Le terme *maayde* désigne « la mort » et « *o maayi* » signifie « il est mort » (du verbe *maaya,* « mourir »). Mais il y a plusieurs manières d'évoquer d'une manière allusive et plus délicate la mort d'une personne : « il est devenu (*o laatake) » ;* « il n'est pas (*o walaa*) » ; « il est parti (*o tusake*, du verbe *tuso*, qui évoque le troupeau qui part aux pâturages en suivant son berger) ; « il est arrivé à destination (*o yottini*, du verbe *yotta,* arriver, parvenir). On dit aussi « son âme s'est versée (*yonki makko rufi*, du verbe *rufa,* se verser par terre, dit pour un liquide) » ; et « son âme est tombée par terre (*yonki makko yani*) » ou « son âme est retournée à sa vérité (chez elle) (*yonki makko hootani goonga*) ». On dit aussi « nous avons fait le *mursere* (*min mbaði mursere) »*¸le terme *mursere* désignant le fait d'avoir ou rester les mains vides.

Les oncles

73. L'oncle maternel (*kaawiraawu* ou *kaawu*) est affectivement bien plus proche que l'oncle paternel (*bappaaño)* : c'est le *kaawu* qui est supposé choyer son neveu, lui offrir des cadeaux : c'est d'ailleurs de son *kaawu* qu'un enfant reçoit la première bête *haƃƃana.e.* En revanche, on n'hérite pas de lui. Le *kaawu* n'est pas limité, comme le père biologique, par les règles d'évitement du *mboðangaaku*. Hommes et femmes reviennent avec plaisir passer quelques jours au campement de leurs oncles maternels (*wuro kaayire'en*), comme aussi chez leurs tantes maternelles (*goggiraaƃe,* sing. *goggo* ou *yaakumbo).* Mais, le statut du *kaawu* est exigeant et la tradition lui impose l'obligation de continuer toujours à donner des cadeaux à son neveu : on dit, de manière maligne, que « même un jujube doux vaut plus que l'oncle maternel qui ne donnerait rien (*kaawu mo hokkaay ma, ỹaabi belki e ƃuri ðum) ».*

74. Avec les cousins (*denðiraaƃe),* les enfants du frère de la mère, on entretient des relations de grande proximité. C'est sur leur nom, comme sur celui de l'oncle maternel (*kaawu)*, qu'on prête serment (on les appelle *denðiraaƃe hunorƃe* « cousins sur lesquels on fait un serment (*huno)*, le serment étant un *huna.eere)*. C'est avec eux qu'on entretient des relations de plaisanterie (*denðiraaku*) riches et variées (illustrées par de nombreux contes et proverbes). On dit que les *denðiraaƃe* se moquent les uns les autres (*toolotira,* du verbe *toolo*, plaisanter), ils plaisantent ensemble (*ỹaabotira*, du verbe *ỹaaba*, se moquer*),* ou qu'ils « se frappent les uns les autres » (*pi'-pi'tira*, du verbe *fi'a*, frapper), et la relation de plaisanterie est appelée *pi'i-pi'itirol*. En revanche, les rapports avec les *ƃiƃƃe bappaaño* (« les enfants de l'oncle paternel ») sont plus discrets, parfois même tendus, à cause d'une certaine compétition (en effet, ils pourraient prétendre à une partie de l'héritage paternel).

Les guérisseurs

75. Au sein de la communauté, on trouve des hommes et des femmes qui ont des pouvoirs spéciaux. Il s'agit de guérisseurs (*ñawtooɓe*, du verbe *ñawta, «* guérir » – sens transitif) capables de soigner certaines maladies (*ñawuuji),* des hommes/femmes-médecine, qui connaissent plantes médicinales, rituels de guérison et d'autres méthodes de soins ; les voyants, qui ont la capacité de percevoir des informations au-delà des sens physiques normaux. Parmi les guérisseurs-praticiens spécialistes il y a ceux qui savent :

- Accomplir le *ɓooski* ou *ɓoosoore* » (du verbe *ɓoosa*), soit des gestes ou des rituels destinés à guérir toute une gamme de maladies physiques ou psychosomatiques ;
- Confectionner des amulettes ou talismans (*ayaaji*) susceptibles de chasser toute sorte de maladies que « des génies de la brousse (*duuniya ladde*) » pourraient transmettre aux êtres humains (on évoque aussi la présence des *nakirii'en,* génies de la brousse plus ou moins méchants) ;
- Confectionner un cordon spécial appelé *piɓol,* auquel sont fixés des amulettes, et l'attacher (*fiɓa)* plusieurs fois autour de la taille du malade pour soigner différentes maladies (ventre, cœur, poumons, etc.) ;
- Préparer le *fakande*, remède magique qui protège un individu contre les blessures de coups de bâton (on confectionne ce remède à partir de la corne cramée d'un bélier) : on dit que « la tête de celui qui obtient le *fakande* ne se fracture pas, même si elle a reçu un coup de bâton (*kul neððo heɓi fakande, ko o fi'aama, hoore mako fuusata*) » ;
- Préparer et administrer le *njamndi*, qui protège contre les coups de couteau de l'ennemi ;
- Préparer un *ðantiri*, une sorte d'onction noire à base de cendre de l'arbuste *bamambi* (Calotropis procera), pour oindre les cheveux et favoriser leur croissance ;
- Faire des saignements sur une personne malade en utilisant une petite corne (appelée *gafooru)* ;

- Préparer, à partir des feuilles du *cenceni* (Maerwa crassipholia), une sorte de pommade pour soigner les plaies infectes des êtres humains et des animaux ;
- Confectionner une sorte de pommade contre les crevasses de la peau en utilisant le latex du *bamambi* (Calotropis procera) ;
- Préparer le *nuudaral*, sorte de parfum qui garantit le succès auprès de l'autre sexe ;
- Préparer des coctions pour soigner le *kaatane,* c'est-à-dire les douleurs menstruelles d'une femme ou les douleurs possibles après un accouchement ;
- Préparer et utiliser le *kaðkalle,* une sorte de terre extraite des termitières (*suriije*) pour décanter l'eau boueuse (on décante l'eau boueuse aussi avec une pierre calcaire, appelée *ruulde*;
- Connaître et administrer toute sorte de traitement (*maagani)*, terme général (d'origine hawsa très utilisé (un terme peul, rarement utilisé, serait *yooðo*) : il y a des sortilèges contre le sorcier qui tue (*maagani maayeejo*) ; des remèdes pour avoir du succès auprès des femmes (*maagani rewɓe*) ; des remèdes pour se protéger contre « les bouches » (*maagani konduðe*) des gens ; et des pratiques qui permettent à une femme d'être préférée par son mari par rapport à sa co-épouse (*maagani mowaaku*, du verbe *mowa) ;*
- Dépister et protéger contre le *kuugal,* terme générique pour désigner tout acte de sorcellerie porté par des « méchants » (*halluɓe)* contre les personnes et les troupeaux ;
- Enfin, on peut aussi faire recours à des savants musulmans (*moodibbe*) chez les Peul qui confectionnent des « gris-gris » (*layaaji)* pour protéger contre maladies et sortilèges ou à un guérisseur hawsa (appelé *bookaajo).*

TROISIEME PARTIE : COMMUNAUTES, ET RICHES ET PAUVRES

V. VIVRE ENSEMBLE

Être avec les autres (*gondal*)

76. De nombreuses expressions soulignent l'importance de la communauté et la nécessité du vivre ensemble et la force des liens qui rattachent tout individu aux membres de sa famille, de son lignage et à l'ensemble de la communauté. Il s'agit de liens qui affectent la vie quotidienne, mais qui acquièrent une valeur particulièrement importante à l'occasion des épreuves de la vie : décès, maladies, épidémies animales, sécheresses, vols et pillages, c'est-à-dire ces événements qui marquent constamment les Wodaabé dans les environnements rudes et austères dans lesquels ils vivent. Le fait d'être ensemble (*gondal,* des verbes *woni,* être, et *wondi* être avec) permet à un individu ou à un groupe familial de vivre, produire, se reproduire, s'élargir et subsister. Tout cela est d'autant plus vrai que la vie pastorale exige différentes formes de collaboration, d'entraide : les gens disent que « *laawol ngayna andaa feere mum* (litt. le chemin de l'élevage ne connaît pas le fait d'être isolé)». Un proverbe rappelle qu'un « bracelet tout seul ne cliquette pas (*jawo wo'oto sonyataa) »* pour affermir l'importance du vivre et travailler ensemble. Un autre proverbe dit que « ce qui tue l'éléphant, c'est le nombre des lances » *(labbe ðuuððe mbarata nyiwa*).

Le terme *zama* (d'origine hawsa) a plusieurs utilisations. Au sujet de quelqu'un avec lequel il fait bon vivre, on dira « il a une bonne *zama* (*zama mbooðka o woodi) »*. Une expression proverbiale dit : « le fait de vivre ensemble exige de la patience (*zama say muñal*)». En revanche, de deux personnes ou de deux familles qui ne s'entendent pas et n'arrivent pas à vivre ensemble, on dit qu'elles «font le *zama* des cornes des vaches (*waða zama lu'e na'i*) », dans le sens qu'elles sont comme deux cornes qui partent vers deux directions différentes. A noter aussi les termes : *zamataare*, le fait de vivre ensemble, et *zamididdawo* celui avec lequel on co-existe.

77. Celui/celle qui reste solitaire (*jooðiiðo feere*) est un être malheureux. Une expression très forte dit que « c'est au moment où il est avec les autres que quelqu'un devient une personne, fait l'humanité (*to o hawriti e duuniya, nden laatoto neððo, nden waði taganngaaku) ».* Le terme *keewa* (d'origine hawsa) exprime le sentiment de solitude de quelqu'un qui serait loin de ses amis, voire de son propre groupe, qui serait resté coupé des autres : « on éprouve ce sentiment de solitude, on se sent seul (*nana keewa)».* A l'hôte qu'on a accueilli dans le foyer familial (*wuro*) et qu'on laisserait temporairement seul dans le *daðð*o (lieu d'accueil) on dit : « fais patience avec le fait d'être seul (*muña e keewa) » ;* et à l'hôte de répondre poliment : *keewa e hula wuro,* litt. « le *keewa* a peur de la famille (soit, on n'est pas vraiment seul quand on est en famille).

L'amitié (*higaaku, amaana*)

78. La langue comporte plusieurs termes qui décrivent les liens sociaux existant entre les individus et les groupes d'individu, au sein de différentes institutions sociales. L'amitié (*higaaku,* du verbe *higgira*) est le lien qui unie des amis (*higaaƀe,* sing. *higo*). D'où les expressions suivantes : « nous sommes devenus amis (*min kiggiri*) » ; « nous avons fait l'amitié (*min mbaði higaaku*) » ;

« ils sont devenus amis (*ɓe kiggiri e maɓɓe*) ». Un autre terme pour exprimer amitié et affection est *saðiirgol* (du verbe *saða,* chérir) : l'expression dit « il m'a montré une grande affection (*o holli yam saðirgol*) » ; l'ami préféré est le *caðniiðo*.

79. Le terme *amaana (*d'origine arabe) désigne l'amitié, mais d'une manière encore plus forte puisqu'il exprime en plus la notion de fidélité : « cette amitié est quelque chose de grand, dont il faut prendre soin (*amaana no maawðum, no deeneteeðum) ».* L'adage affirme : « une fois qu'il a été établi, un pacte de fidélité ne se termine jamais (*amaana kul fuðði re'ataa) ».* L'*aminiijo* est l'ami fidèle, celui avec lequel on a fait un pacte, une alliance (*min mbaði amaana*) : c'est l'ami fidèle, celui « qui ne trahit pas (litt. « qui ne mange pas l'amitié, (*ñaamataa amaana*), autrement c'est Dieu lui-même qui « le mangera (*Alla ñaama mo)*». Le vrai ami « garde sa première parole » (*reena arana*), dans le sens qu'il reste fidèle ; on appelle aussi *alkawal* (terme d'origine arabe) toute parole donnée, toute promesse.

80. L'adage rappelle : « une fois qu'elle a commencé, une amitié ne finit pas (*amaana kul fuðði re'ataa*) », et l'amitié « est quelque chose de grand, quelque chose qu'il faut protéger (*amaana no mawðum, no deeneteeðum*) ». De quelqu'un qui a donné ou prêté une vache à un ami ou à un parent, on dira, avec une expression très imagée à partir du travail artisanal, « *o waðanii mo finde-arabi* (litt. il a confectionné pour lui un centre) » : le *finde-arabi* est, à proprement parler, le centre de symétrie d'un panier plat à forme de disque (*mbeðu*), et le confectionner pour quelqu'un signifie lui donner la possibilité de continuer et terminer facilement l'ouvrage.

81. On exprime l'amitié envers les autres par différentes manières : on les « aide » (*walla*), on accueille les étrangers de passage en leur apportant de l'eau et de la nourriture (ce don d'accueil est appelé *mbaððinirdi*). On pratique *le ɓadal* en apportant une

calebasse de lait à une famille qui vient de camper près du campement, en signe d'entraide et d'amitié. On montre de l'amitié même en se rendant de petits services, tels que le fait de coiffer les cheveux (*mora gaasa*), enlever les poux (*tenna*), etc. Mais, au-delà de ces actes, l'expression de l'amitié peut parfois se résoudre simplement dans une simple parole agréable (*haala mbelka*) adressée à l'autre. C'est aussi le fait de savoir pardonner l'autre pour toute faute qu'il aurait commis ou tout parole qu'il aurait dite : le verbe *sawrina* signifie le fait d'excuser quelqu'un, ne pas le culpabiliser, le pardonner à jamais : un adage dit que «dire 'pas de soucis' c'est aujourd'hui et demain » ('*sawra' no hande e jahango) »,* le mot *sawra* étant adressé à quelqu'un qui aurait demandé pardon. Un type particulier d'amitié est celle qu'un homme ou une femme entretien avec un amant / maîtresse (*ñiire*).

82. Cependant, toute forme d'amitié ou de cohabitation comporte aussi des risques, parce que la vie dans un groupe est exigeante. C'est ce qui est affirmé par certains proverbes : « viens-vivons ensemble signifie viens-gâtons-nous ensemble (*war ngonðen ! » woni « war mbonðen !) ».* On dit ainsi que souvent que « le fait de se mépriser est lié au fait de cohabiter (*koððal jeyi kuudal) »* et que le « pire ennemi est celui avec qui l'on vit ensemble (*ganyo'o gonðaaðo) »*, parce qu'il te connaît, il connaît bien ce que tu aimes et ce que tu détestes.

Le don (*kokkal*)

83. La vie sociale d'un individu est alimentée par toute forme de don (*kokkal,* du verbe *hokka*, donner) qu'il reçoit de ses proches (*badiiɓe)*, surtout sous la forme d'animaux ou de services. Déjà, à peine quelques jours après sa naissance, un nouveau-né reçoit le cadeau d'une génisse de la part de son oncle maternel (*kaawu*) et, après quelques semaines, il reçoit aussi les animaux alloués par son père (*na'i sendaaji*). Il est aussi le propriétaire légitime (une sorte de nue-propriété) de la descendance des bêtes

puððirði que sa mère avait reçues lors des cérémonies de son mariage.

84. De nombreux contes et proverbes rappellent l'importance du principe du don et du contre-don, de donner pour recevoir : « donne là où tu reçois (*hokku to keptata »,* des verbes *heɓa,* obtenir, et *hepta*, obtenir à nouveau). En effet, dit l'adage, si tu as fait un don à un proche, ce don sera utile à toi aussi, parce que « sa richesse deviendra ta propre richesse (*risku makko no laatoto risku ma)* ». Cela est rappelé aussi, d'une autre manière, par une autre expression proverbiale : « celui qui a aidé (litt. qui a donné une main) ne manquera pas d'être aidé à son tour (litt. de recevoir une main) *kokkuðo jungo heppataa hokkeego jungo*)». Mais il faut donner d'une manière complète et sincère (l'expression dit : *hokka nagge faa e ɏi'e,* donner une vache y compris ses os).

85. Une image de la vie pastorale illustre bien la valeur de l'entraide et le besoin des autres : à la fin de la saison sèche, quand tous les animaux sont sévèrement touchés par le manque de pâturages, il y a des animaux particulièrement affaiblis, qui n'arrivent même pas à se mettre débout. Il serait dangereux de les laisser ainsi et tout bon berger doit absolument tenter de les soulever ; mais pour cela, on a absolument besoin de l'aide des autres : ainsi, en utilisant un levier, une sorte de gros bâton (appelé *booftirgal* ou *dunfal*), plusieurs personnes unissent leurs forces pour soulever (*woofta*) l'animal et le mettre sur pieds : d'où l'expression proverbiale « *daabare no booftirgal »,* qui peut être traduite par « l'affaire c'est le levier». Également, plusieurs personnes doivent s'entraider (*wallindira*) près d'une mare pour désembourber (*nufta*) une vache : c'est l'éloge de la force de la multitude (*sembe ðuuðal*).

Le prêt de la vache *haɓɓana'e*

86. Au cours de son adolescence, un individu (un homme surtout, plus rarement une femme) reçoit une vache *haɓɓana.e* (litt. « qui

a été attachée à la corde à veau (*daangol*) et qu'un parent ou un ami lui prête de manière temporaire : le prêteur vient « attacher » la vache à la corde (du verbe *haƃƃa* et *haƃƃana,* attacher en faveur de quelqu'un). D'après la tradition, il garde la propriété les trois premiers veaux (*ñalbi*) de cette vache, tout en bénéficiant de sa production laitière (cette bête est aussi appelée *hawtaraa.e* (litt. « la bête qui est partagée, de *howta,* « avoir en commun », de la même racine qui donne le verbe *hawra* (se rassembler) et *kawrital* (rassemblement) ou *nagge nangana'e* (des verbes *nanga*, saisir, prendre, et *nangana*, saisir pour quelqu'un). Au bout du prêt, il restituera la vache à son propriétaire légitime, tout en gardant ses trois bêtes appelées *sukkaaji* (du verbe *sukka,* donner d'une manière complète).

87. Il s'agit donc d'un prêt d'amitié : c'est « en vertu du plaisir de l'amitié que cette bête est donnée *(dow e belðum yiðde neððo haƃƃana'e hokkete) ».* C'est une pratique qui renforce les liens sociaux et les alliances entre les groupes, disent les Wodaabé, en favorisant coopération et entraide. Indirectement, on reconnaît aussi que la circulation d'animaux permet de garder la pureté de la race, diversifier le pool génétique et renforcer la résistance des bêtes aux maladies. La coutume veut qu'une bête *haƃƃana'e* ne peut pas être retirée sous aucun prétexte *(haƃƃana'e joobataake)* et qu'il faut attendre le jour elle aura a mis bas tous les vêlages prescrits (*faa nge rimti,* des verbes *rima*, mettre au monde, engendrer, et *rimta¸* terminer d'engendrer).

88. La tradition de la vache *haƃƃana.e* donne lieu à tout un ensemble de comportements rituels, attitudes de pudeur et de retenue, vertus clés de la culture et du *pulaaku*. On dit ainsi que celui qui l'a reçue, doit donner constamment de nouvelles de l'état de l'animal et de sa santé au propriétaire (*haƃƃana.e yiði wi'itaneego)* ; il utilisera des formules rituelles telles que : « les nouvelles de la vache prêtée m'a conduit ici (*bi'itol haƃƃana'e waddi mi ðo »*, du verbe *wi'a* dire, raconter); ou « je vais te donner

des nouvelles de cet élevage qui existe entre nous (*mi hokkete habaru ngaynaaka ngonka hakkunde meeđen) ».* En revanche, le préteur doit toujours avoir de la retenue (*pulaaku*) et ne demander jamais des nouvelles de sa bête, pour montrer qu'il a une confiance absolue (*holaare*) en son ami. On dit que quand on lui rapporte les nouvelles de sa bête, il doit avoir l'air de ne pas prêter attention et de s'occuper d'autres choses : c'est la force du *pulaaku* !

89. Une bête *haɓɓana.e* « ne peut pas être retirée sous aucun prétexte, et qu'il faut attendre jusqu'au jour elle aura mis bas tous les vêlages prescrits (*haɓɓanae.e joobataake say to nge rimiti*). Par ailleurs, celui qui l'a reçue (ou ses descendants) devra donner à celui qui jadis lui avait prêté une vache *haɓɓan*a.*e* (ou à ses descendants) une autre vache selon le même système, et on l'appellera la vache de « la queue » (*ɓokkorde*).

D'autres dons ou prêts d'animaux

90. Toute l'existence d'un individu est marquée par la réception de dons de bétail. A peine quelques jours après sa naissance, un nouveau-né reçoit un premier cadeau (une génisse) de la main de son oncle maternel (*kaawu*). Une semaine après sa naissance, il reçoit les animaux que son père lui alloue (*sendaaji*) et il devient aussi le propriétaire légitime (une sorte de nue-propriété) de la descendance des bêtes *puđđirđi* que sa mère avait reçue lors des cérémonies du mariage.

91. Une famille pauvre peut bénéficier du prêt gracieux d'une (ou plusieurs) vache laitière de la part de parents ou amis : on appelle cette bête *nagge diila'e* (pl. *diilaaji,* des verbes *diila* et *diilana,* confier, prêter à quelqu'un). Ce système permet à une famille pauvre de se nourrir et de participer ainsi à la transhumance de l'hivernage avec l'ensemble de son groupe migratoire. Une famille peut aussi bénéficier, si nécessaire, du prêt temporaire d'un taureau reproducteur (*kalhaldi)* réputé, pour imprégner ses

vaches et assurer la croissance de son troupeau et la suffisance alimentaire de sa famille (d'après la science vétérinaire traditionnelle, la qualité et la quantité de la production d'une vache est héritée avant tout du géniteur). En cas de besoin, une famille peut enfin bénéficier, du prêt temporaire d'un bœuf-porteur (*googaari*) ou de tout autre bête de bât pour transporter les affaires de la maison pendant les déménagements de l'hivernage.

Entraide et solidarités

92. L'entraide permet à un individu de croître, trouver sa place au sein de la communauté, contracter des mariages pour ses enfants, établir des alliances avec les autres groupes, abreuver son troupeau dans les puits appartenant à d'autres en donnant en contrepartie des services et des animaux, être aimé et craint, et atteindre un âge avancé dans le respect de son clan. Chacun, rappelle un dicton, est comme « un aveugle qui a besoin d'être guidé (*ɓumðo say heɓi ðoweego) ».* Une très belle expression affirme que les gens qui sont proches (au sein de la famille ou du groupe familial élargi) n'ont même pas besoin de se remercier les uns les autres (*ndo'ootirtaa)*, tellement le système de l'entraide est constitutif de la communauté.

93. Toute la vie sociale est alimentée par des dons et des contre-dons. De nombreux contes et proverbes rappellent l'importance du principe de donner pour recevoir : « donne là où tu reçois (*hokku to keptata*) », dit l'adage qui, tout en soulignant l'utilité d'un don (celle de recevoir un don à son tour), met aussi l'accent sur les échanges et le partage : dans l'explication de cet adage on dit : « si tu as fait un don à un proche, ce don te sera utile à toi aussi, parce que sa richesse deviendra ta propre richesse (*a hokki ɓaðiiðo ma, kokkal ngal nafi hoore ma, gam risku makko no laatoto risku ma)* ». Mais un don doit être complet et sincère et on ne doit pas agir comme celui « qui donne (une vache), tout en retenant sa queue (*hokka-joga ɓokkorde*) ».

Les bonnes manières

94. L'expression *mbiirdi mboondi* désigne les bonnes manières, les attitudes correctes, les postures et les comportements que tout individu est censé adopter au cours de sa vie. Il ne s'agit pas de préceptes moraux, mais plutôt de principes essentiels définissant les manières du vivre ensemble. Ces bonnes manières concernent avant tout la patience ou la résignation *(munyal*) dans les épreuves, la retenue (*semteende)* dans le respect des principes de base de la vie sociale, le respect de l'étranger et de l'hôte ((*njowraaku* ou *koðaaku*) et le courage virile (*ngorgu* ou *gorgo*) dans l'adversité et une certaine forme d'humilité, qui jaillit d'une grande conscience de ses propres limites.

95. En fait, les bonnes manières sont personnifiées par des hommes et des femmes qui ont « un bon caractère (*jikku ƀooððum*), objets de louange et d'admiration : ce sont les personnes prudentes et réservées, des personnes qui savent « gagner les autres (*heƀa duniyaaru*) » et que « tout le monde aime et apprécie (*koowa e yiði*) ». Leurs manières de se comporter rafraichissent (*feewa*) le cœur des autres ; elles sont pour les autres « comme un arbre à ombrage (*lekki ki ðowði)* », puisqu'elles savent apporter une aide aux gens (*wallira duuniya*), défendent (*jingana)* les faibles, font preuve de bienveillance (*yehere*) envers les pauvres et les indigents. Et on célèbre une personne qui a toutes ces vertus en disant qu'il est « un taureau (*ngaari*) », « il est pleinement un taureau (*o heewi ngaari*) ».

96. Le *goongaajo* est la personne sincère, qui dit toujours la vérité (*goonga*) et qui déteste le mensonge (*fewre).* La notion de *goonga* désigne une attitude correcte, comme dans les expressions « il a agi correctement (*o waði goonga*) » ou « il a suivi sa propre attitude correcte (*o tokki goonga mum*) ». Parfois, comme le rappelle un adage, dire la vérité ou avoir un comportement correct est difficile (amer) *(goonga no kaððum*),

même si, à la fin, « la vérité finira toujours par s'adoucir (*goonga no weltey) ».*

97. Un dicton dit que la personne bienveillante et gentille appartient à tout le monde (*geeto mo duuniya fuu)*, alors qu'en revanche le méchant est aimé uniquement par sa mère et son père (*janðo mo inna e baaba).* Ceux qui sont généreux, dit une expression, savent « donner une vache jusqu'à l'os, la viande et la peau (*hokka nagge faa e ƴi'al e teewu e laral)*».

98. Les *njiðeteeƃe* sont les personnes aimables (du verbe *yiða,* aimer), les personnes qui ont des bonnes manières et qui agissent en parfaite harmonie avec les principes essentiels du *pulaaku* et du *fulfulde :* elles sentent bon, disent les gens, ont une bonne odeur (*luumngol*).

Les mauvais comportements

99. Les *mbiirdi ƃolndi* sont « les mauvaises manières, les mauvais comportements». Dans une société qui cherche la concorde entre ses membres et l'unité et la collaboration pour faire face aux mille contraintes de la vie pastorale, tous ceux qui adoptent des mauvaises manières sont épinglés et critiqués. Toute une gamme d'attitudes répréhensibles caractérisent les personnes qui ont « un mauvais comportement » (*jikku ƃolo)*. C'est comme une marque de laideur (*ƃolnðam),* qui les caractérisent à jamais, comme le rappelle l'adage « le caractère est comme la rayure d'une pierre (*jikku no diðol hayre) »,* en expliquant que « le caractère (d'une personne) ne s'efface pas si ce n'est à la mort (*jikku majjataa, say nyande maayde)* ». Toute une panoplie d'expressions servent à désigner les personnages qui incarnent ces mauvais comportements et qui font l'objet de mépris (*yawaare*) et de désapprobation (*kuðki*) de la part de la communauté. De quelqu'un qui n'a pas un comportement approprié, on dit qu'il « fait le *lokkere » (lokkere* étant une déviation par rapport à une orientation précise : par exemple, si

hiir-naange, désigne l'ouest, *lokkere hiir-naange* désigne le nord-ouest). De ces personnages, on dit que « leur sang est crevé (*ỹiiỹam maƃƃe waati)»,* que « leur parole ne saisit pas le cœur des gens (*haala maƃƃe fuu nangataa ƃernde duuniyaaru)* ». Par ailleurs, « ils ne tiennent pas leur parole (*ƃe ngalaa alkawal*) », ne remplissent pas leur promesses (*hebbintaa alkawal)* et « mangent l'amitié (*ñaama amaana*) ».

100. Le querelleur (*kaƃeteeðo,* du verbe *haƃa* « se battre »), comme l'irascible et arrogant *pomtuðo* (qui a de l'arrogance, *fomtere*), profère une parole amère *(kaaðka)* et des propos vaines (*bolliiðe meereeje*), qui ne peuvent pas saisir les cœurs des autres *(haala nangataa ƃernde) ;* au contraire, sa parole fait mal (*haala naawka).* Il parle beaucoup *(mo haala ðuuðka)* et il a « une parole pressée (*haala njaawka) »*, et profère *«* toute parole qui lui vient à la bouche (*njaalka e hunduko fuu*) », ne sachant pas « murir la parole dans son ventre (*marataa haala nder reedu) ».* Et, souvent, sa parole ne fait que « suivre (répandre) les bavardages et les ragots des gens *(tokka ðemnðe duuniyaaru).* Par ailleurs, l'attitude contraire est aussi répréhensible, à savoir celle du *ŋoƃiiðo* qui est celui qui reste toujours silencieux, qui ne s'exprime pas, et sa façon de se comporter n'est pas bonne (*ŋooƃaaki wooðaa)*

101. Par rapport aux autres, ces personnages sont têtus et obstinés et « n'acceptent jamais les conseils des autres (*ƃe njiðaa sampaneego*) ». Ils ne font que répandre la rumeur et la médisance (*ño'ore* ou *laabaaku)*, voire une « méchante médisance (*ño'ore hallunde*) ». D'une manière humoristique, on dit que le *janðo,* c'est-à-dire le méchant ou l'égoïste ou l'ingrat, est « comme la queue d'une chèvre (*janðo no ƃokkorde mbe'a) »,* parce qu'il est absolument inutile (*janðo nafataa koomo'e*) : en effet, la queue d'une chèvre ne sert à rien, parce que « elle ne cache rien et ne chasse même pas les mouches (*ƃokkorde mbe'a nafataa koðume, gam nde suddataa, nde loowata buuƃi)* ».

102. Celui qui est inspiré par « un cœur mauvais (*ƃernde ƃolnde) »* adopte des attitudes reprochables de duplicité envers les autres : « ce qu'il fait est différent de ce qu'il dit (*ko o wi'i feere, ko o waðata feere*) », cette duplicité est appelée *leseergal*. Il n'hésite même pas à arracher (*teeta*) ce qu'il avait donné, il fait des cadeaux à moitié « donne la corne, tout en retenant la queue (*hokka lu'al, joga ƃokkorde ».*

103. Le *gañiiðo (*du verbe *waña*, « haïr ») est à la fois « celui qui n'aime pas les gens (*mo yiðaa duuniya*) » et « celui qui n'est pas aimé (*yiðnaaka*) ». Le *na'i-na'iijo (*du terme *na'i*, vaches) est le personnage farouche, qui est devenu asocial et solitaire du fait de vivre toujours avec son troupeau, loin des autres êtres humains (on dit aussi que « *naggangaaku bonni mo*, l'obsession de la vache (*nagge*) l'a abîmé) ». *Le pantuðo* est celui qui n'aime pas la compagnie des autres, qui s'en va camper tout seul *(fanta)* et qui évite la compagnie des autres : une image triste et cruelle dit que le *pantuðo* « s'accroupit tout seul (*soppina feere makko*) », puisqu'il ne peut ou ne veut saluer personne (en fait, pour se saluer, les hommes adultes s'accroupissent). Son comportement est imprévisible et craint : il est comparé au chien qui feint de dormir *(kontiindu*) d'un conte, qui est plus redoutable que le chien qui aboie (*wohooru*). Par ailleurs, celui qui n'aime pas les autres, n'aime non plus ses animaux, il les traite mal, il ne s'en occupe pas (on dit qu'il est *« kittuðo e bisaaji* (il est méchant avec les bêtes) ».

104. La paresse (*wuundeere*) et la fainéantise (*kiiwitaare*) sont aussi des attitudes fortement répréhensibles dans une société où le travail de tout un chacun est essentiel pour la survie du groupe : le paresseux (*wuundeejo*) et le nonchalant (*kiiwiðo)*, qu'on appelle aussi vaurien (*meereejo)* ou indolent *(laalatiiðo),* aime rester assis sans rien faire (*joonde meere*). Une image drôle dit que le paresseux voudrait bien que les autres puissent « mâcher

pour lui la nourriture qu'il doit avaler » (*wa'ajane moða*) ou « travailler pour lui pour qu'il puisse rester couché (*waðaneego gollal o heƃa o waalo)* ». On décrit aussi celui qui, pour éloigner un danger, ne fait rien et ne fait que « tournoyer ses yeux (*futtina gite*) ». On appelle le paresseux, d'une manière cinglante, un *bombotooðo*, c'est-à-dire quelqu'un qui flâne ici et là sans rien faire, qui se traîne d'un endroit à l'autre soucieux uniquement « d'esquiver les arbres (*wordoygo ledde*) ». Il est comme celui qui ne va pas jusqu'au bout de ses entreprises et qui ne suit pas le conseil de ce sage conseil qui rappelle que « si tu as tué un serpent, coupe-lui la tête (*kul a wari mboodi, ittu hoore mum)* ».

105. On pense qu'on hérite toujours de son propre père (*neððo ronata e baaba mum*) les mauvaises manières. Des proverbes le rappellent : « une vache noire ne devient pas blanche (*ƃalee ranitataa)* » ; « un taureau engendre comme il est (*ngaari no wa''i non ndi rimrata).* Et l'adage rappelle que *«* le fils de celui qui haït, haïra (*ƃi ganyoo no wanyey) ».*

106. Le *pewo.o* (menteur) est particulièrement détesté (du verbe *fewa,* mentir). Il est souvent comparé à un voleur (*gujjo*). Le mensonge (*fewre*) – surtout le mensonge persistante (*fewre ƭikkitakaare*) ou « le mensonge noire (*fewre ƃaleere*) » - ne peut conduire à rien (*fewre waawaa huunde*), rappelle un dicton, et « tout gain obtenu grâce au mensonge ne durera pas (*keƃal fewre neeƃataa*). Plusieurs proverbes traitent du mensonge : « elle n'a pas de jambe (*fewre walaa kosðe) »* ; « elle ne court pas (*fewre doggataa*) ; « elle mijote, mais ne cuit pas (*fewre e fata, ƃendataa)* » ; « son trou n'est pas profond (*ngaska fewre luggaa*) », parce que « si quelqu'un a menti, son mensonge sera reconnu avant même le coucher du soleil (*to neððo fewi, ila naange mutaay, fewre makko no anditete).*

VI. LES UNITES SOCIALES ET RESIDENTIELLES

Enclos-foyer (*suudu*)

107. Linguistiquement, le mot *suudu* appartient à la classe nominale *–ndu*, qui regroupe une grande partie des termes qui désignent une contenance, une capacité. Des termes comme *weendu* (mare, étang), *lewru* (lune), *wowru* (mortier), *faandu* (gourde), *reedu* (ventre), etc., expriment cette notion de réceptacle. Cette classe comporte des notions féminines et pourrait même être considérée, à certains égards, comme la classe nominale féminine.

108. Le mot *suudu* (au pluriel *cuuði)* dérive du verbal *suuða* qui signifie « cacher, ôter à la vue, couvrir d'un voile ». Le *suudu* est, au sein d'un campement (*wuro)*, l'espace de l'intimité, là où tout ce qui est étranger est exclu : c'est le 'chez soi', le cœur du foyer familial. L'enclos du *suudu* appartient à la femme et pour cela il est un espace d'intimité et d'évitement : l'étranger (homme) ne s'en rapproche jamais et il est toujours accueilli en dehors du *suudu*, dans le *daððo* (espace réservé aux hommes), à l'ouest du campement. Pour ceux qui ont choisi la sédentarisation dans un village (*jonde si'ire,* du verbe *jooda*, s'asseoir, rester sur place), *suudu* désigne la case en banco (*suudu loɓokke*), formée d'un toit et de murs qui « cachent ». Chez les Wodaabé, éleveurs nomades, le *suudu* est l'espace arraché à la brousse, un simple emplacement (*njaayri),* un enclos délimité ou protégé par des branches (*licce*), un lieu désherbé et balayé (*duggaande*, du verbe *dugga*) et ouvert vers l'ouest. Parfois, pour avoir un peu d'ombre, on érige dans cet espace un petit abri (*kuurgal,* du verbe *huura*, faire un abri) très rustique. Ainsi, alors que chez les sédentaires l'expression *ñiɓa suudu* signifie « construire une case en banco », chez les Wodaabé, l'expression signifie simplement délimiter et circonscrire physiquement cet espace d'intimité familiale.

109. La relation entre *suudu* et femme est linguistiquement corroborée par sa valeur sociologique. Il ne peut y avoir de *suudu* sans femme et, vice-versa, il ne peut y avoir de femme adulte sans *suudu*. Alors que l'homme est le *jom-wuro,* la femme est le *jom-suudu* (*jom* dans le sens de « porteuse du sens » du foyer, et non seulement de simple responsable du foyer) : même une femme qui n'a pas d'enfants (une femme stérile, *dimaro*) a son propre *suudu.* Une femme garde et nourrit dans son *suudu* ses fils et filles qui sont encore dans l'enfance (*bilkaaku*), c'est-à-dire les *bilki'en*, qui n'ont pas encore d'habits (3-5 ans). Par la suite, les *duhiiɓe* (c'est-à-dire les enfants qui commencent à porter leurs premiers habits) s'émancipent progressivement et s'éloignent du *suudu* maternel. A partir de 7-8 ans, un garçon ne reste plus dans le *suudu* de la mère, il prend ses repas à l'extérieur du *suudu* et acquière le statut de *gaynaakel (*petit berger, lié au verbe *wayna*), s'occupant de plus en plus de certaines catégories d'animaux du troupeau familial et atteint l'adolescence (*ka'eaaku*).

L'expression *kaabo debbo* désigne la jeune femme qui n'est plus jeune fille (*ɓiððo debbo)*, mais qui n'est pas encore une femme entièrement adulte (*yeyiriijo*) *:* pour mieux la définir, on dira que la *kaabo debbo* est « toute femme qui a déjà accouché deux ou trois fois (*keewtuðo deeði ðiði na tati)* ». La même racine est utilisée pour le bétail : la vache qui a déjà mis bas deux fois est appelée *nagge haange.* La *njottitiiðo* (du verbe *yotta,* arriver, parvenir) est la femme qui est sur le point d'accoucher. Une *ɓesðo* est une femme qui vient d'accoucher (du verbe *ɓesna).* La femme *abbuðo* est la femme qui porte un enfant sur le dos (jusqu'à l'âge de 6-8 mois environ). En revanche, *debbo mo afaaki* est la femme qui n'a pas encore donné naissance à son premier-né.

110. Un homme n'a pas de *suudu :* cela est très clair dans le cas du *gowroojo* (mot qui désigne à la fois un célibataire et un veuf, son état étant le *gowraaku*), qu'on définit comme « celui qui n'a

pas de femme, qui n'a pas de *suudu* (*gowroojo woni mo walaa kore, mo walaa suudu,* où le mot *kore* désigne le conjoint). Un homme n'est dans le *suudu* que d'une manière indirecte et accidentelle : pour partager la nuit le lit conjugal ou pour y déposer quelques affaires (*are)* personnelles : son chapeau de paille tressée (*malfaare)* et son bâton de berger (*sawru*), comme aussi sa petite sacoche en cuir (*jikaare)* contenant entre autres choses le matériel pour allumer le feu (de petites fibres de l'arbre kapokier et un *kestwal*, petit instrument métallique qui, frappé contre une pierre, crée des étincelles qui touchent les fibres et permettent d'attiser de petites flammes en y ajoutant des brindilles ou des morceaux de bois sec). Tout ce qui est dans le *suudu* appartient à la femme, nattes, calebasses, lit et différents ustensiles domestiques rangés sur des étagères (*sagaaji*). L'homme n'a droit qu'à un petit enclos à part, à l'ouest du campement (*wuro*), délimité par quelques branches, dans lequel il passe ses veillées et prend ses repas en commun (*njardal*) avec les autres hommes adultes ou avec ses hôtes : c'est le *daððo ndotti'en*, auquel la femme, en revanche, n'a pas le droit d'accès (elle ne s'y approche que pour y apporter de l'eau et de la nourriture). Pourtant, le jour où sa jeune épouse érige son premier *suudu,* constitue un jour important pour un jeune homme, puisque cela marque pour lui la première étape de la constitution d'une unité domestique indépendante par rapport à celle de son père et le début de son autonomie sociale et économique : il pourra devenir à son tour *jom-wuro*.

111. Deux frères ayant en commun seulement le père (appelés alors *jaadaaɓe)* appartiennent à un même *wuro,* mais à deux *cuuði* différents, puisqu'ils ont deux mères différentes (fils de co-épouses). Mais de deux frères qui ont la même mère on dit qu'ils ont un même cordon ombilical (*siibiiru*). Le mot *suudu* exprime ainsi chez les Wodaabé l'unité de base de la structure matrilinéaire.

Groupe familiale *(wuro*)

112. L'origine du terme *wuro* (au pluriel *gure)* n'est pas absolument sûre. Mais linguistiquement on peut établir un lien entre *wuro* et le verbal *wuura*, qui signifie « vivre, exister ». Ainsi, *wuro* est le lieu où l'on vit ensemble, l'unité de base de la vie sociale : le terme appartient à la classe nominale *–ngo*, qui regroupe un nombre assez restreint de mots. Parmi eux, à part ceux qui désignent des parties du corps (come *jungo,* la main), des termes comme *luumo* (marché), *worso* et *renndo* (rassemblement), *hawraano* (réunion), etc. Ces mots permettent d'exprimer le collectif, les ensembles. A cause de cela, ils peuvent être personnifiés et peuvent jouer, dans une proposition, le rôle de sujet.

113. *Wuro* exprime ainsi une unité de vie sociale, ou, encore plus, l'unité de base de la vie sociale. Dans sa forme élémentaire, il est constitué par un groupe familial (dont le *jom-wuro*, responsable ou chef de la famille, sa ou ses femmes, et leurs enfants). Un *wuro* peut ainsi comporter une ou plusieurs foyers (*cuuði*, pluriel de *suudu),* selon qu'il s'agit d'un foyer monogame ou polygame. Le *jom-wuro* constitue le seul élément stable du *wuro*, puisqu'une femme peut abandonner le *wuro* à tout moment et partir chez quelqu'un d'autre pour un mariage *te'gal* ; les filles, une fois mariées, rejoindront le *wuro* de leurs conjoints *;* et les fils pourront à tout moment réclamer une certaine indépendance et former leur propre *wuro*. Mais le *wuro* constituera toujours un point de référence : chacun de ses membres prendra toujours la défense de son *wuro* d'origine et prendre parti (*jinga*) de ses membres.

114. Les enfants (*бiббе*) font partie du *wuro* élémentaire (le terme *bilki'en* désigne les enfants de bas d'âge). A la naissance, pour désigner le sexe du nouveau-né, on fait tout de suite allusion à son activité future : d'une femme qui a donné naissance à un garçon on dira qu'elle « a obtenu un petit berger » (*o heбii*

gaynakel), et pour une petite fille on dira qu'elle a eu « une petite pileuse (*uno'el) »,* qui l'aidera à piler les graines ou « *o heBi teno.o »* qui l'aidera à chercher le bois de chauffage (du verbe *teena*, cherche le bois, et le terme *teenaaki,* bois, arbre). Le terme *siwtaaƃe* désigne « les jumeaux » (du verbe *siiwta*, « mettre au monde des jumeaux »), qui sont bien appréciés.

115. Frères et sœurs (le terme général *ƃiƃƃe-njiðo'en* les désigne) grandissent ensemble (*mawnida*) : on distingue le nourrisson (*ƃingel keccel),* l'enfant qui n'a que « une seule saison des pluies » (*ndunguujo,* de *ndungu, «* saison des pluies »), et l'adolescent (*ka'eejo* pour le garçon et *surubaajo*, pour les filles). Par la suite, au fur et à mesure qu'ils grandissent et qu'ils commencent à travailler (*natta gollal*), garçons et filles mènent une vie séparée. Les demi-frères ou demi-sœurs (*jaadaaƃe)* sont les fils/ filles de l'épouse du père. Le fils ainé (*ƃii afo)* est l'enfants le plus important. Mais, d'un point de vue affectif, un père est plus proche de son fils cadet *(koddaajo)* que de son *ƃii afo* (ou, tout au moins, il doit montrer, à cause du *pulaaku,* une très grande retenue vis-à-vis de lui). C'est aussi en vertu du *pulaaku* qu'une femme a des relations distantes avec les frères aînés de son époux (alors qu'elle entretient des rapports très amicaux avec les frères cadets).

116. D'autres personnes peuvent aussi faire partie d'un *wuro* pendant des périodes plus ou moins longue : on pense, par exemple, à un parent proche ou lointain, qui peut même finir par être considéré comme un véritable *ƃii wuro*, un familier. D'autres personnages peuvent aussi faire partie d'un *wuro* :

- Un *keyniraawo* qui est le fils de sa propre épouse (d'un autre mariage) ;
- Un *marayaajo* ou « orphelin », défini comme « celui qui n'a pas de père » (*mo walaa baaba*), généralement un neveu ;
- Un *atimeejo*̩ « handicapé », celui qui « ne peut pas travailler » (*mo waawataa gollal*) ;

- Un *agolaare* peut aussi faire partie du *wuro* : c'est le beau-fils, dans le sens du fils issu d'un mariage précédent de l'époux ou de l'épouse ; mais sa situation n'est pas toujours confortable et le terme est souvent utilisé d'une manière méprisante ;
- Un fils bâtard (*njaalu*) ou la *ƃii nguyka* (enfant illégitime, litt. 'fils d'un vol'*)* peut être un autre membre du *wuro ;*
- Le *gaylo.o* ou « berger à gage » peut aussi être intégré au *wuro* : dans le passé, un *gaylo.o* recevait pour son travail un taureau (à la fin de la saison sèche) et un second taureau (à la fin de la saison des pluies) ;
- Un *gortaalo* ou « berger solitaire » ne fait pas véritablement partie d'un *wuro*, mais il est comme une sorte d'associé : en effet, il campe avec ses quelques bêtes dans le voisinage d'un *wuro* pour recevoir un peu de nourriture en échange de petites tâches (abreuvement ou gardiennage d'animaux);
- Autrefois, dans un *wuro* il pouvait y avoir aussi un esclave/homme (*maccuðo*, pl. *maccuƃe)* et une esclave/femme *(korðo*, pl. *horƃe*), qui avaient la charge de certains travaux (surtout agricoles) (l'état d'esclavage est appelé *maccungaaku).*

117. Dans un *wuro,* hommes et femmes n'ont pas un rapport d'égalité, l'homme ayant un rôle dominateur : une femme quitte le *wuro* de son père, où elle était sujette à l'autorité paternelle, et rejoint le *wuro* de son époux, où elle sera sujette encore à l'autorité maritale. Une expression étrange, affirme, de manière quelque peu légère, une certaine inégalité entre les sexes: « *gorko no tatiyaawo , debbo no nayiaawo*» (litt. « l'homme est celui du trois ; la femme est celle du quatre »), en expliquant que quand on fait un cadeau, il faut le faire trois fois pour un homme et quatre fois pour une femme. En revanche, une autre expression plus dure, ouvertement misogyne, dit qu'un homme menteur, source de potins, « est comme une femme, parce qu'il fait

(« dit ») uniquement (la parole) d'une femme » (*Waane no yeyiriijo, ka yeyriijo tan o waðata*).

118. Au sein du *wuro*, chacun connaît son travail : l'homme, aidé par les garçons au fur et à mesure qu'ils grandissent, s'occupe de toutes les activités liées à l'élevage des animaux, y compris paître les animaux (*reena bisaaji*) et les abreuver (*yarna*) ; fabriquer ou entretenir tout l'équipement, par exemple, confectionner (*moosa* ou *wa'ala*) des cordes pour attacher le bétail, la corde spéciale pour attacher les veaux (*daangol ñalbi*), les entraves (*daaðe*) des dromadaires ; creuser des puits (*ɓulli*, sing. *ɓundu)* ou des puisards *(gasalle,* sing. *wasarde*) ; chercher des pâturages ; rechercher des bêtes perdues (la perte d'animaux, appelée *soylaare,* constitue une contrainte majeure); etc. La vente d'animaux sur les marchés est aussi une tâche assurée par les hommes, même pour des bêtes qui appartiennent aux femmes. Rarement (ou dans certains circonstances historiques) les Wodaabé pratiquent l'agriculture : ils disent tout simplement qu'ils « n'ont pas hérité le travail agricole (*min donaay demal) ».*

Les travaux pastoraux d'un garçon correspondent à sa croissance : à 6-8 ans, il commence à s'occuper des moutons ; à 9-11 ans, il commence à abreuver les jeunes veaux ; ensuite, à partir de 15 ans, il s'occupe de tous les travaux concernant le gardiennage (*deenka*) du troupeau familial, y compris l'abreuvement.

119. La femme, aidée par ses filles dès leur plus jeune âge, a la charge de l'ensemble des travaux domestiques, à savoir : piler le mil (*una*), tamiser les graines (*seða*), cuisiner (*ðefa)* la boule de mil (*ñiiri),* préparer la sauce (*li'o*) ou tout autre plat ; traire (*ɓira*) les bêtes laitières ; chercher le bois de chauffe (*teena*) ; s'occuper des ânes (*jakkiiji*), des agneaux (*baali*) et des chèvres (*be'i*). Quelques femmes sont aussi capables de tresser (*sanya*) des vanneries. Une jeune fille participe au *degol*, c'est-à-dire la tâche

quotidienne d'aller chercher l'eau aux puits ou aux mares, de remplir l'outre en peau (*salka* ou *saaðkiw)* et le bidon. Le terme *yaayoojo* désigne la femme qui n'a aucune aide pour ses travaux (n'ayant pas d'enfants) et qui doit s'occuper des travaux de la maison seule (sa condition, appelée *yaayaaku,* est le symbole d'une grande précarité). La femme contrôle la production laitière du troupeau familial, même de celle des vaches qui appartiennent à son conjoint.

120. L'accueil de l'hôte est une obligation de tous les membres du *wuro*. Accueillir l'étranger (*koðo),* lui d'adresser la « bienvenue ! (*jaƃƃaama*)», lui dérouler une natte (*we'itana daago*), lui donner de l'eau à boire et de la nourriture à manger : ce sont des obligations qu'on rappelle à tout jeune : « l'hospitalité est sur ta tête (*koðaaku e dow hoore maaða »),* elle est pour toi un devoir majeur, qui fait partie du *mboðangaaku*. Dans ce sens, on rappelle que « l'étranger t'appartient, il est comme dieu pour toi (*koðo woni mo maaða, woni Alla maaða*) ». Le devoir d'accueil comprend non seulement l'accueil du voyageur isolé, mais aussi l'accueil des membres d'un *wuro* entier qui viendrait camper dans un lieu proche, qu'il faudra accueillir (*hinnana*) et auxquels on devra apporter un cadeau (appelé *mbaððinirdum*), à savoir du lait et de la nourriture. On célèbre des unités familiales qui montrent « une sollicitude ou une attention (*laluura*) » particulière envers les hôtes. En revanche, on se moque de celui/celle dont le sens d'accueil et d'hospitalité « s'est accroché, a disparu (*njowraako makko ƃili) ».* On doit accompagner l'hôte qui part et faire un bout de chemin avec lui (on appelle cette coutume *ðoftiiru* (du verbe *ðofta*, « accompagner »). De son côté, l'étranger connaît son devoir : avant tout, même s'il est invité à le faire, il ne doit pas rester trop longtemps : c'est ce que rappelle l'expression proverbiale « un hôte est comme la rosée (*koðo no cammam) »,* il doit s'évaporer vite. Pour montrer qu'il a bien apprécié l'hospitalité qui lui a été donnée, il doit inviter son hôte à venir lui rendre visite à son tour et il lui adressera ainsi l'expression

convenue « amène ta jambe (chez moi) ! (*kohora kosngal ma*) », pour dire qu'il a apprécié l'hospitalité qui lui a été donnée. L'expression *wartira goððo kosngal* signifie « restituer à quelqu'un une visite ».

121. Malgré son importance, le *wuro* constitue un groupement éphémère et temporaire qui peut s'effriter et se scinder à tout moment. Le *wuro* ne fait pas partie de la structure immuable de la société. On ne lui appartient que d'une manière plus ou moins provisoire: à tout moment, l'un ou l'autre de ses membres peut partir ailleurs et s'intégrer dans un autre *wuro*. Ceci est vrai non seulement pour les étrangers, mais aussi pour les enfants, garçons ou filles : leur appartenance au *wuro* de leur père a des jours comptés et, tôt ou tard, ils vont constituer leur propre *wuro* (dans le cas des hommes) ou s'intégrer dans un autre *wuro* (dans le cas des filles).

Famille pastorale (*duðal*)

122. L'origine sémantique du terme *duðal* est obscure. Mais dans sa première signification, *duðal* désigne l'aire de pacage d'un troupeau, le corral, l'endroit où les bêtes se rassemblent (surtout la nuit) à l'ouest du campement (*wuro*) et aussi le feu qui y est allumé (*duðna*). Des expressions montrent bien ces significations originaires : d'une part, l'expression « *leggita duðal »* signifie *«* alimenter ou entretenir le feu du corral (*yiite duðal)* ; et d'autre part, l'expression : *« nder duðal mbawumi ƃoggol ngol »* (c'est dans le corral que j'ai trouvé cette corde). C'est dans le *duðal* qu'on érige les piquets (*kopeeje)* auxquels est noué la corde qui attache les jeunes veaux (*daangol ñalbi*), symbole éminent de la vie pastorale. Par la suite, par métonymie, le terme désigne le troupeau lui-même qui s'y rassemble, et enfin le groupe humain qui est rattaché à ce troupeau. Ainsi, dans la notion de *duðal,* il y a en même temps la notion d'individus liés les uns aux autres par un lien de parenté, et la notion de leur lien au troupeau qui leur appartient.

123. D'un point de vue linguistique, la classe nominale *–ngal* (celle de *duðal*) rassemble des mots comme *ðuuðal* (la foule, du verbe *ðuuði*, être nombreux), *diiƴal* (la multitude, du verbe *diiƴa,* être nombreux), *kawrital* (l'assemblée, du verbe *hawra*, joindre), *kawtal* (la communauté), *baynal* (la multitude), *pottal* (la rencontre), etc. Le terme *duðal* est lié à tous ces mots par ce qu'ils expriment d'associatif, d'union. Il est particulièrement lié au mot *lisal*, qui désigne la branche d'un arbre. De manière semblable, le *duðal*, qui lie entre eux des individus (au nom de leur lien de parenté), constitue une partie d'un ensemble, c'est-à-dire du *leñol*. De deux individus qui sont proches d'un point de vue de la parenté on dit qu'ils partagent (*ɓe kowti*) un même *duðal.* Cependant, on réaffirme l'ascendance agnatique (côté père) en disant qu'un enfant suit le groupe de son père (*biððo duðal baaba makko tokkata).* Le terme (des verbes *rima* et *rimda, «* naître » et « naître avec »*)*, exprime d'une manière générale le fait d'être liés par la naissance.

124. D'un point de vue social, le terme *duðal* est employé, le plus souvent, comme synonyme de *wumre* terme métaphorique, qui exprime le lien qui existe entre les individus d'une même ascendance agnatique : il désigne le bosquet très touffu, très serré, très dense, qui ne permet pas de voir le ciel (le verbe d'origine est *wuma*, qui signifie le fait de « ne pas voir », « être aveugle »). Métaphoriquement, *wumre* (pl. *gumle)* désigne la densité des individus qui forment un corps commun : il s'agit, pour la plupart, des descendants d'un ancêtre connu et historiquement proche.

Campement (*hoðorde*)

125. Un *hoðorde* (pl. *koðolle)* est une unité résidentielle qui comporte plusieurs *gure* individuels. Le terme *hoðorde* appartient à la classe nominale *–nde*, qui désigne des lieux, des emplacements, comme *juulirde* (l'aire de prière), *sorɓirde* (l'aire

de battage), etc. Le *hoðorde* désigne essentiellement le lieu géographique où l'on campe, le lieu du campement (du verbe *hoða,* camper, percher), mais aussi l'ensemble des personnes vivant dans un *hoðorde*. Il peut y avoir ainsi une identification pure et simple entre *wuro* et *hoðorde*, dans le cas où le *hoðorde* est constitué par un seul *wuro*. Mais le rapport *wuro / hoðorde* est changeant selon les saisons : ainsi en hivernage, on peut trouver des *koðolle* comportant un nombre très grand de *gure*, alors qu'en saison sèche, à la suite de la dispersion des *gure*, les *koðolle* peuvent être très réduits.

126. Dans le *hoðorde,* les *gure* ont une disposition hiérarchique sud / nord : le *wuro* du plus 'vieux' (le père ou le frère aîné) est au sud, et le plus 'jeune' (fils ou frère cadet) est au nord. Le fait de camper ensemble est appelé *koððal (*même racine *hoð*-) et, d'après l'expression proverbiale, on dit que « corésider signifie travailler ensemble (*koððal jeyi kuudal)*», pour dire que c'est parce qu'on vit ensemble qu'on travaille ensemble. La notion de corésidence ou cohabitation est rendue aussi par les termes *gondal* (du verbe *wondi*, être avec) et *keeral* (du verbe *heeda,* être dans un lieu). A noter, enfin, qu'avec le temps, plusieurs *koðolle* peuvent permettre d'affermir des unités sociales plus élargies, évoluant ainsi vers de véritables groupes de parenté.

Groupe lignager (*leñol*)

127. Le terme *leñol* (au pluriel *leñi* ou *leÿÿi)* dérive très probablement du verbe *leenyo* qui signifie « s'étendre, se ramifier, s'élargir ». Cela se dit, par exemple, d'un arbre qui grandit et qui se ramifie, ou d'une colline qui s'étend dans toutes les directions ou d'une mare qui s'élargit dans plusieurs bras. Le terme appartient à la classe *–ngol*, qui désigne, en général, des objets ou des choses qui occupent l'espace en longueur, qui s'étirent : comme *ɓoggol* (la corde), *laawol* (la route), *jeynngol* (la vallée) ou aussi *perol* (la migration) ou *ɓaartol* (le déménagement).

128. Le terme *leñol* désigne l'unité de base de la structure sociale des Wodaabé, lignage primaire. En principe, on ne peut faire partie d'un *leñol* donné qu'à condition de partager un même ancêtre paternel. Les membres du *leñol* s'entraident *(naf-naftira*), s'entrelacent ou s'entortillent (*jibotira*), s'inter-marient (*hoowotira*). Le *leñol* est la descendance ou l'extension d'un individu particulier, il constitue sa postérité, sa filiation : « *nder leñol tagu go'oto warti ðuuðal* (dans un *leñol*, un seul individu est devenu une foule d'individus) ». Généralement, les membres d'un *leñol* partagent les même tatouages (en particulier, le tatouage autour de la bouche, appelé *bulliwal).* Ainsi le *leñol* est la prolongation d'un individu dans le temps, sa postérité, sa filiation. En même temps, c'est aussi l'ascendance d'un individu dans le temps, son extension dans le passé, son histoire.

129. Mais le *leñol* est une structure complexe, qui ne peut pas être limitée uniquement aux descendants d'un même ancêtre. Au-delà du langage idéologique, un *leñol* peut englober des « groupes d'immigrés » (*wari-wari'en,* du verbe *wara*, où la répétition donne le sens que ces gens sont arrivés par petits groupes, les uns après les autres), voire même des *jananƃe,* ce terme désigne tous ceux qui ne font pas partie du *leñol* originaire (on pourrait dire « les étrangers), avec lesquels on n'a aucun lien de parenté, mais qui peuvent s'intégrer progressivement grâce à la co-résidence, l'entraide et les mariages (l'expression *lesdi janandi* désigne la région habitée par d'autres groupes avec lesquels on n'a aucun lien de parenté).

130. De cette manière, le *leñol* devient une réalité composée, un *taarde,* une communauté socio-lignagère plus englobante : d'un point de vue linguistique, le verbe *taara* signifie « envelopper, enserrer, bander, entourer d'un tissu », et le *taarde* (pl. *taare*) est donc l'unité qui « enveloppe ou protège » les sous-unités lignagères (le terme *taaroore* est aussi utilisé pour désigner un rassemblement de gens, surtout en cercle).

131. Un même individu appartient à deux *leñi* à la fois : en fait, on distingue deux types de *leñi,* deux types de lignages maximaux ou « clans », auxquels tout individu appartient, à savoir le *leñol gorol* et le *leñol dewol,* c'est-à-dire respectivement le lignage-mâle (de la racine *wor-* « être homme ») et le lignage-femelle (de la racine *rew-*, « être femme »). La relation de parenté qu'on entretien avec le lignage de la mère est aussi appelée « *debbanci* » (du terme *debbo,* femme, opposé à *baabbanci*). Une personne appartient ainsi à deux communautés différentes, à deux structures parentales distinctes, et entretient avec chacune de ces structures des obligations, des droits et des comportements spécifiques.

132. Chaque *leñol* a ses propres traditions, en particulier son propre *jeldugol*, hymne de lignage qui, au cours des fêtes coutumières, supporte le chant du *geerewol* et les phases du *ngaaŋka*. Un *leñol* a aussi son propre *jelol,* soit la manière la manière de marquer les bêtes, pour en désigner la propriété (en entaillant les oreilles avec un couteau). Ainsi, de quelqu'un on dit par exemple qu'il « a suivi la marque du lignage des Gandawkeeru » (*jelol Gandawkeeru o tokki)*. Mais on peut aussi « suivre la marque de la mère (*tokka jelol inna) »,* soit du groupe utérin. D'une manière ou l'autre, par le biais du *jelol,* on projette dans les bêtes du troupeau familial le signe de l'appartenance clanique.

133. Le *leñol* n'est pas forcément une entité stable. Certaines personnes, avec leurs groupes familiaux, peuvent en sortir (*wurto leñol)* et s'affilier à d'autres groupes. Les causes peuvent être multiples et les histoires des groupes en donnent des récits différents. Pour les individus, on dit « Untel a pris ses distances avec les gens de son clan (*Waane woððini leñol mum*). » Plus encore, par le biais de ces mouvements, la parenté (*bandiraagu*) elle-même peut être sujette à des évolutions, à des va-et-vient :

c'est le sens de l'adage « *bandiraagu no leelo-leelooðe »* (du verbe *leela,* « diminuer de force, d'intensité), dit par exemple d'un feu *(yiite leeli)* ou du solel (*naange leeli*).

VII. PAUVRES ET RICHES

Le pauvre (*talka*)

134. Il y a de très nombreux mots individuels et expressions, qui servent à désigner l'état de pauvreté et en décrire l'impact sur l'existence des hommes et des femmes. Ce vocabulaire est le reflet d'expériences de vie souffertes et douloureuses. Le pauvre (*talka* ou *talkaajo*, pl. *talka'en,* du verbe *talkidi*, être pauvre) est quelqu'un qui est dans un état de pauvreté (*talkaaku*) ; de privation (*keppal* ou *heppere*, du verbe *heppa*, manquer, qui est l'opposé des verbes *heɓa*, gagner et *hepta*, obtenir à nouveau) ; de malheur (*bone*), de maladie (*ñawu*) et d'indigence (*ðawre*) ; de détresse (*hamƴaare,* du verbe *hamƴa,* serrer fortement) ; de diminution (*ustaari,* du verbe *usto*, diminuer) et de maigreur (*foyre,* du verbe *foƴa,* maigrir*)*.

135. Le pauvre est comme un fou (*kaaŋaaðo,* pl. *haaŋaaɓe,* d'où *kaañe,* folie)*,* un misérable *(cooyðo*), un boiteux (*layðo),* un sous-alimenté (*beelaðo,* du verbe *weeli,* être affamé, d'où *weelo,* faim). Plusieurs expressions servent à caractériser la situation du pauvre : son ventre est creux (*hembake),* vide (*lorŋake,* du verbe *lorŋa*) ; il n'a pas de chaussures (*dumba*), il est sans habits (*cuhuritiiðo*) ou il s'habille de haillons (*minaaðo*) ; il n'a pas de bétail (*bisa*), pas d'argent (*ceeðe),* pas de moyens de subsistance (qu'on appelle *maaroodu*, du verbe *maara,* nourrir, faire vivre). Il va d'un endroit à l'autre sans savoir exactement où aller (*dum-dumta) ;* « il n'a plus rien à quoi s'accrocher (*o walaa fuu to o nanga*) ». Il n'a même pas « une petite graine de mil (*o walaa gawri, koo baadel*) » ; il est habitué à se coucher le soir le ventre vide sans avoir mangé (*waalta*). Pour survivre, au lieu du mil, il est

obligé de cuire du son (*dumo).* Le pauvre est « celui qui n'a pas de force (*talka no njolbuðo*) », dont « la vie (âme) s'est desséchée (*yonki yo'ori*) » ; celui qui est nu (*kolðo)* (d'où son état de « nudité (*kolnðam*) ». Le pauvre doit travailler pour les autres (*jaggina*, litt. souffrir pour quelqu'un, du verbe *jaggo,* souffrir, avec le nominal *jaggu*, souffrance). Pour caractériser sa propre condition avec un certain humour, le pauvre dit qu'il n'a même pas une vache sur laquelle jurer (*mi walaa koo huntorge,* du verbe *hono,* prêter un serment). Enfin, selon des expressions cruelles, mais pleines d'humour, le pauvre est celui dont « les selles dures deviennent une diarrhée liquide (*mollere warti caarol*) » à cause d'une mauvaise nourriture ; ou encore « celui qui a un bras court et ne peut pas se gratter là où il veut (*ñañataako to o yiði) » :* ces expressions rappellent la triste condition de ceux qui n'ont pas la possibilité de faire ce qu'ils désirent ni d'obtenir ce dont ils ont besoin.

136. Le pauvre est aussi celui qui ne compte pas : une expression cruelle désigne le pauvre comme « celui qui est mort et dont on n'a rien su » (*maayi-nanankeejo).* Une autre expression dit que le pauvre est celui qui fait « le marché du chien » (*luumo kareeru*), c'est-à-dire il va au marché et revient du marché les mains vides. Il est aussi « celui que les autres regardent comme on regarde un chien, *duuniya ndaara mo daarde kareeru*) ». Des expressions concernant l'état physique et mental du pauvre sont très fortes et évocatrices : « le pauvre n'est ni en bas ni au-dessous (*talka waalano dow, o waalano les*)» ; « il n'a rien à saisir (*o walaa to o nanga)* » ; et il est constamment « entre la vie et la mort (*hakkunde nguurki e maayde*) » ; « son cou est plié, n'est pas droit (*daande daraaki*) ». De nombreux proverbes représentent la condition du pauvre : « il est comme une pierre tout seule dans l'eau (*hayre feere nder ndiyam*) » et « ses yeux sont toujours rouges, même s'il a pu manger quelque chose le matin (*kooỹe njeewaama, amma gite mbojii*) ». Le

pauvre est aussi comme celui qui cherche à rester à l'ombre (*ðowði*) des riches pour trouver un peu d'aide et de confort

137. Le pauvre est parfaitement conscient de ses limites : le proverbe rappelle que « celui qui ne sait pas nager ne traverse pas le fleuve (*mo waawaa ndiyam fungataa maayo) ».* Dans un autre proverbe, celui qui possède peu est comparé à un aveugle *(nandi e bumðo),* dont les petits yeux (*pamare gite*) ne lui permettent pas de regarder ce qu'il veut. L'image du pauvre est celle de celui qui n'a même pas une natte sur laquelle se coucher, et qui est donc « arrivé à devoir se coucher à même le sol (*hewta tullinaago*) ». Le véritable pauvre se trouve dans une situation d'impasse totale appelée *tuula-heela*, et quelqu'un qui est arrivé à ce point « n'a plus où s'accrocher (*o walaa to o nanga*) ». Une expression comique permet à un pauvre de signifier son manque d'argent : « moi et l'argent, qui a mis de côté l'autre ? (*min e ceeðe, moy resi goððo ?) ».*

138. Mais le pauvre sait aussi se contenter du peu, comme le rappelle l'expression « dire 'j'ai gagné peu' vaut mieux que dire 'je n'ai gagné même pas un peu' » (*"Mi heɓi seðða" e ɓuri " mi heɓaay koo seðða") ;* « celui qui a peu vaut plus que celui qui n'a rien gagné » *(keɓðo seðða e ɓuri mo heɓaayi) »,* et « le vrai malheur c'est de n'avoir rien du tout (*bone woni siya keBal*) » Le pauvre doit se contenter de vivre avec un peu de lait de chèvre (*ðam mbe'a*) ou d'un plat d'haricots (*kalaaji*). Les choses peuvent s'améliorer même pour un pauvre, selon l'adage qui rappelle qu'un arbre desséché a repris à vivre (*teenaaki njo'orki willitake »*

139. La pauvreté dont il souffre devient relative le jour où il réalise que les autres souffrent plus que nous. Il y a toujours quelqu'un plus malheureux que soi-même *:* en se comparant à un voleur, le pauvre mendiant peut vanter sa condition, beaucoup plus honorable (« un mendiant vaut plus qu'un voleur (*torrotooðo e ɓuri gujjo)* ». Un adage rappelle que « le borgne remercie Dieu

le jour où il voit l'aveugle (*dokko yetti Alla say to o yi'i bumɗo) ».* Le pauvre est réaliste : il sait apprécier les choses à leur juste mesure : « est-ce que l'odeur de brûlé peut-il tracasser le brûlé *(gulðo ko wanni e koonji)* ? » ; « est-ce que l'herbe brulée est-elle tracassée par le soleil (*gulaangal ko wanni e naange) ?* » Le pauvre est aussi patient et sait supporter une situation difficile, en attendant des jours meilleurs : il sait « garder l'eau boueuse jusqu'à obtenir la bonne eau (*joga puram faa e dow boððam) ».* La sagesse populaire rappelle « quand il y a eu un gros malheur, on ne donne pas beaucoup d'importance au petit malheur (*to torra mawka waði, naawðum pamarum raarataake) ».*

Le riche (*diskuðo*)

140. Toute une panoplie de termes servent à désigner l'état de richesse (*risku*), de suffisance (*keÿÿal*, du verbe *heÿÿa*, être suffisant), d'abondance (*keƃal*, du verbe *heƃa,* obtenir), d'augmentation (*ƃesðaari,* du verbe *ƃesða*, augmenter*),* de bonheur (*belðum*, du verbe *wela*, être bon). Il n'y a pas de comparaison entre la condition du riche (*diskuðo*) et du pauvre (*talka),* simplement parce que, comme dit l'expression proverbiale, « le bonheur ne ressemble pas au malheur » (*belðum nandaa e naawðum*), de la même manière où « les éclaboussures de lait (au moment de la traite des vaches) ne ressemblent pas aux étincelles du feu » (*pilam howtaa e fe'etere*).

141. Dans une civilisation pastorale, la richesse signifie surtout possession de cheptel et c'est le bétail (*jawdi)* qui est la véritable richesse. Une expression dit : « Untel est riche, voici les gens de sa famille, voici son bétail, le voilà, il est au milieu d'eux (*Waane no diskuðo, raa iyaalu makko, raa jawdi makko, emo tumbu caka*)». L'un des meilleurs souhaits est « que Dieu te donne que tes vaches puissent mettre au monde de nombreux veaux comme les grains de la terre (*Alla hokkuma na'i ma ndima nyalƃi ðuuðði ba gabbel lesdi*) ». Ainsi conçue, la recherche de la richesse n'a pas de limites : c'est que rappelle le proverbe : « malgré qu'il soit

déjà plein, un fleuve veut toujours se remplir davantage (*maayo no hewrii fu yiði hebbiteego*), en expliquant que « on ne se fatigue jamais de toute forme d'augmentation (*besðaari somataake)* ».

142. L'expression dit que « le riche peut tout, est capable de tout (*jom waawii, jom hunde jeyii daabare*)». L'axiome est simple : « c'est celui qui possède (le riche) qui se débrouille ; le pauvre (celui qui n'a rien) ne fait que parler (*jom hunnde jeyii daabare ; mo jeyaa no wolwey tan)* ». Et aussi que « celui qui possède des biens, celui qui possède du bétail, a de grands yeux : là où il passe, il voit tout, il sait où il met ses pieds (*jogiiðo huunde, mo jawði ðuuðði, gite mum mawni : to o yaali fu no yi'ey, o andi to o yaƃrata)*». Le riche « a un cou droit (*daande mum e dari).* Bref : le riche se suffit à lui-même » (*diskuðo heÿÿi hoore mum).*

143. Un riche a une position privilégiée au sein de la communauté. C'est une personne qui a du poids, de la considération » (*teddungal,* du verbe *tedda*, être lourd). L'expression proverbiale dit que « c'est le riche qui a le droit de manger le foie du taureau sacrifié (*jom ngari nyamata heyre*) ». On dit aussi que « le riche est le parent de tout le monde » (*diskuðo no bandu koowa*) et « tout le monde voudrait s'asseoir près du riche » (*koowa e yiði jodaago les makko)* pour bénéficier de ses faveurs (on dit aussi qu'un « riche est un arbre d'ombrage (*lekki ki ðowði*) » et les gens veulent entrer sous son ombre (*natta e ðowði makko*), sous sa protection.

144. Mais le riche doit aussi assumer ses responsabilités vis-à-vis de la communauté, il doit montrer son *yurmeende,* c'est-à-dire compassion et générosité envers les autres, en particulier les plus pauvres (*nana jurumðum* signifie éprouver de la compassion, de l'empathie ; *huunde yurminii yam* » signifie « cela m'a touché »). Les autres le considèrent comme un pilier (*turkeere*) auquel s'accrocher pour ne pas sombrer et en recevoir l'aide. Il doit être charitable (*cahiiðo*), il ne doit pas être mesquin (*caðnuðo*), et montrer sa générosité (*moÿÿere*) et sa bienveillance (*sutura*)

envers le pauvre, en l'habillant (*suhura*), par exemple. Surtout pendant l'hivernage, il doit savoir lancer des invitations aux proches et moins proches, les inviter à venir (*yeyita*) chez lui et leur préparer de la nourriture : on appelle cela *ñalande* (« la bonne journée »), et l'expression dit « appeler une bonne journée *nodda ñalande) »*. En revanche, l'avare *(ðaakalo),* qui ne donne rien à personne est fortement stigmatisé (on appelle *ðaakele* une vache laitière qui ne produit pas beaucoup de lait).

145. La logique est claire, simple et irréfutable : « celui qui possède vaut plus que celui qui ne possède pas (*jogiiðo e ƃuri mo joogaaki*) ». Et on ajoute : « la richesse vaut plus que la pauvreté, la bonne santé plus que la mauvaise santé, l'accroissement plus que la diminution » (*risku e ƃuri siya risku; njamu e ƃuri siya njamu, ƃesdaari e ƃuri ustaari).*

146. D'un point de vue linguistique, la notion de riche (*diskuðo*) est souvent désignée par le participe actif *diskunooðo* ou par le participe passif *diskaaðo*, voire *diskanaaðo* « celui qui est devenu riche » « celui qui a été rendu riche »*,* pour souligner le fait que sa richesse n'est pas proprement le résultat de ses propres efforts, mais un état reçu et obtenu. Sa richesse est comme collée aux poils (*nder leeƃol)* ou dans les os (*nder ƴial).* Pour désigner la condition du riche, on dit que « l'abondance est tombée sur lui (*keƃal jippanake e makko*) ».

147. Une expression définit un riche à partir de termes négatifs : « un riche ne manque de rien, tu ne trouves pas qu'il n'a rien (*diskunooðo heppataa huunde, a towataa mo o walaa koomi)* »*.* Dans le contexte pastoral, on précise même que quelqu'un est riche parce que « les bovins l'aiment (*na'i njiði mo*) ». On dit aussi que c'est « sa bonne chance (litt. « son front ») qui lui a donné des vaches (*ƭiinde makko hokki mo na'i*) ». C'est Dieu même qui octroie la richesse (*Alla tahanta neððo risku).*

148. Cependant, même s'il est glorifié ou envié, le riche peut faire l'objet de railleries. Le riche peut facilement devenir un

égoïste et avoir sa propre devise qui le sépare des autres, celle qui dit «'C'est à nous' vaut plus que 'c'est à nous tous' » ('*min njeyi' e ƃuri 'en njeyi')».* Pour comprendre cette expression, il faut rappeler que dans la langue foulfouldé, il y a deux pronoms personnels « nous » : d'une part, le « nous inclusif » (*en*) qui comprend la personne à qui on s'adresse ; et, d'autre part, le « nous exclusif » (*min*), qui ne comprend pas l'interlocuteur).

149. On se moque particulièrement de celui qui recherche d'une manière compulsive et incontrôlable la richesse et qui ne fait pas preuve de retenue ou de modération. Dans des proverbes ou des contes, cette personne est comparée à l'antilope (*mbarooga*) qui veut pâturer en même temps deux pâturages différents et on rappelle que « malgré un grand désir pour quelque chose, il faut se comporter calmement, il faut y aller doucement (*neððo no yirri fi fu, say yaabra seese*) ». La richesse est certainement un bonheur (*belðum*), mais on doit modérer son désir de richesse : en effet, rappelle le proverbe, « on n'avale pas sa propre langue, malgré le plaisir qu'on éprouve (en mangeant) (*neððo no narri belðum fu, mooðataa ðemngal mum)* »; « une seule bouche ne mange pas deux fruits de rônier (au même temps) (*hunnduko wo'oto wuufataa gelleeji ðiði*) ».

150. Par ailleurs, la richesse peut être un état passager, une condition éphémère. Il y a beaucoup de choses qui peuvent « mettre un terme à la richesse (*heenyira risku*) ». Un adage rappelle que « personne ne connaît ce que le lendemain apporte (*neððo andaa ko jahango wardata*) » : en guise d'explication, on dit que « les calebasses qui autrefois étaient pleines ont été vidées (*tummuðe baranooðe ngaylanaama*), et que « celui qui était riche autrefois, aujourd'hui est devenu pauvre : sa richesse a disparu (*diskunooðo ndenno, hande talkiði. Risku makko halki »).* Dans un conte, on évoque le riche « dont le bien accumulé a disparu *(faggudu makko re'i*) ». Et celui qui autrefois était riche, pourra un jour dire « ma chance (litt. 'mon front') s'est échappée (*ƭiinde am soptake*) ». Tout ce qu'il avait accumulé

(exprimé par le terme *faggudu*, du verbe *fagga,* amasser, accumuler) peut ainsi s'évanouir d'un coup. Et cela surtout quand une richesse a été bâtie sur le mensonge : parce que, selon la sagesse populaire, « le gain obtenu grâce au mensonge ne durera pas (*keɓal fewre neeɓataa) ».*

151. Le cheptel (*jawdi)* peut être éphémère, il est comme la poussière, il ne reste pas sur place (*jawdi no tuhundi, jawdi darataako*) et la vérité est que « un jour, le riche se réveille, pour trouver qu'il a tout perdu (*diskuðo nde go'o fina jawdi walaa)* ». Et alors « le manque tuera le fils du riche (*Bi diskuðo, keppal wari ðum*) », cette situation de manque auquel il n'est pas habitué. C'est pour cette raison qu'on entoure tout discours sur la richesse avec des précautions pour ne pas jeter un mauvais œil, comme quand, en parlant de quelqu'un qui a beaucoup d'enfants et animaux, il faudra toujours conclure en disant « à ses souhaits (litt. « abondance santé (*tubaari jam* !) ».

QUATRIEME PARTIE. LA PERSONNE HUMAINE

VIII. LES DETERMINANTS DE L'ETRE HUMAIN

La personne humaine (*neððo*), l'être humain (*tagu*), l'humanité (*tagangaaku)* et la création *(tagoore*)

152. Le mot *neððo* désigne un individu, une personne humaine : tout être humain veut le bonheur (*neððo fuu e yiði belðum)*, rappelle l'adage. De quelqu'un qui ne m'a pas traité d'une manière digne, on dira qu'il « ne m'a pas regardé comme un être humain (*o raaraay am min neððo »).* Le mot abstrait associé, *neððangaaku*, désigne le fait d'être une personne humaine et aussi l'humanité (il est ainsi synonyme de *tagangaaku)*. Le mot *neððo* est souvent utilisé dans des formes impersonnelles, comme dans les adages et les dictons (ex. *neððo ronata e baaba* (on hérite de son propre père). Le mot n'a pas de forme plurielle, mais on utilise, dans certains contextes, le mot *yimɓe* (qui n'a pas de forme singulier), qui signifie « les gens » en général (comme dans « *yimɓe fuu,* tout le monde »). Un autre mot, bien plus riche, désigne une personne humaine : *tagu.* Le verbe *taga* signifie « créer », acte propre de Dieu : « *Alla tagi* (Dieu a créé) » ou « *ko Alla tagi fuu* (tout ce que Dieu a créé) ». Le verbe t*agira* désigne la manière dont Dieu crée, comme dans l'expression : « *no Alla tagiri mo fu, non neððo jooðorto* (chacun

est comme Dieu l'a créé) *».* Le *tagu* ou le t*agaaðo* désigne donc la créature humaine, comme dans les expressions suivantes : « tout être humain cherche le bonheur (*tagaaðo fuu e yiði belðum*) » ; et « le don de Dieu vaut plus que celui d'un être humain (*hokkoore Alla e ƃuri nde tagaaðo) ».*

153. Le mot *tagangaaku* (autre mot de la classe nominale -a*ku* des mots abstraits) indique l'humanité, le fait d'être une personne humaine. C'est en vivant avec les autres, dit une expression, qu'on fait partie de l'humanité (*waða tagangaaku*), qu'on devient un être humain (*laato neððo)*. Pour désigner l'être humain d'une manière plus précise, on dira ƃ*ii tagu* (litt. le fils d'homme), proche d'une autre expression, d'origine musulmane, désignant toute l'humanité : ƃ*iƃƃe Aadama* (les fils d'Adam). A la différence des animaux, la personne humaine est définie comme celle avec laquelle on peut converser (*tagu fuu no njeewtideteeð*o, des verbes *yewa*, prêter attention, et *yewta*, discuter, d'où *yewtere*, conversation). Le récit d'un voyageur, qui, après avoir passé plusieurs jours et nuits seul dans des régions désertiques, rencontre à la fin un être humain, se conclut avec une constatation concise et éloquent : « certainement, un fils d'homme est un bonheur ! (*asee, ƃii tagu no belðum ! »).* On utilise aussi le mot *tagu* d'une manière courante, comme dans les expressions suivantes : « j'ai vu quelqu'un sur la colline (*mi yi'i tagu dow jolde*) ; « personne ne peut le vaincre (*ƃii tagu fuu waawataa mo*, du verbe *waawa,* être capable, pouvoir)». A noter l'expression « *lardu duuniyaaru »* qui désigne l'ensemble des êtres humains ou tout le monde, notion collective (du terme arabe *ard*).

154. Le mot *tagoore* semble inclure toute la création, tout ce qui a été créé : *tageefi* signifie plutôt « ce qu'on est, la manière dont on est », comme dans l'expression « chacun a sa nature, sa propre manière de faire (*koowa e tageefi mum*) ». Le mot associé *tagoodi* désigne plutôt un comportement extérieur : ainsi, par

exemple, on parle d'une personne dont l'aspect extérieur n'est pas bon (*tagu mo wooðaa tagoodi*). Le *tagoodi boðaaðo* désigne une manière de marcher d'un bodaado, une démarche qui permet de le reconnaître.

L'âme et la vie (*yonki*)

155. Le mot *yonki* désigne la vie, le souffle de vie, l'âme, voire la personne humaine vivante. La fin de l'existence humaine est appelée *re'ere yonki* (du verbe *re'a*, terminer, finir). Pour désigner de manière délicate l'année de la mort de quelqu'un on dira « *hitaande Waane waði gollal yonki* (litt. l'année où Untel a fait le travail du *yonki*) ». Ainsi, le *yonki* est lié au fait d'exister (*nguurki,* du verbe *wuura*, vivre), alors que la mort (*maayde*) désigne la fin du *yonki.* Le verbe *yona* est utilisé pour désigner le passage du temps, comme dans l'expression « *wakkasi yoni* », le moment (de faire quelque chose) est passé, révolu ; d'où un ensemble de mots dérivés comme : *yontane*, le jour d'après, le lendemain ; *yontitaande*, la semaine d'après ; ou aussi *jooni*, maintenant.

156. Plusieurs causes peuvent mettre fin au *yonki* d'un être vivant. Mais c'est de l'*ajal* dont on a surtout peur : le mot désigne ce qui est imprévisible, impondérable, voire le destin. On en donne une définition : « l'*ajal* est tout ce qu'à l'improviste tue la vie (*ajal woni ko warataa yonki nandanaan »).* Et on ajoute : « ton *ajal* est la limite (la fin ou la frontière) de tes jours (*keerol balðe ma woni ajal ma*) ». Au sujet de quelqu'un qui est mort à l'improviste, sans une cause manifeste, on dit que « c'est l'*ajal* qui l'a tué (*ajal wari mo*) ». Parce que « quand l'*ajal* est arrivé et a saisi un être humain, alors c'est la mort (*ajal to wari, nangi tagu, say maayde*) ». On retrouve ce mot aussi dans un autre contexte : d'une manière dissuasive, on donne une sorte d'ultimatum à quelqu'un, on lui disant, gare à toi, « si tu prends cela, tu prends ton propre *ajal* (*kul a hoỹi ðum, a hooỹi ajal ma !) ».*

157. Dans le corps humain, le *yonki* se loge à la base de la gorge, dans la fosse jugulaire (*looÿgal),* c'est-à-dire le creux situé entre chaque clavicule. Mais on pense aussi que le *yonki* est situé dans le nez (*hinere*). D'une manière ou l'autre, le *yonki* est lié à la respiration (*foofaango,* du verbe *foofa*, respirer, vivre). Pour évoquer de manière allusive le décès de quelqu'un, on dit que « son âme s'est versée (*yonki makko rufi »*, du verbe *rufa*, verser d'un liquide) ou que « son âme est tombée (*yonki makko yani*) ».

158. La plus grande malédiction à l'encontre de quelqu'un consiste à dire : « que Dieu puisse lui enlever le souffle de vie (*Alla ittan mo yonki*) ! ». C'est le sorcier (*maayeejo*, du verbe *maaya,* mourir) qui a le pouvoir de manger l'âme (*ñaama yonki)* des gens et de les tuer. De quelqu'un qui a des convulsions ou qui entre dans un coma (*faððo*), on dit qu'il « a pris l'âme (*o hooÿi yonki) ».*

159. Dans différentes expressions, *yonki* peut simplement être remplacé par « être humain », comme dans l'expression « toute âme (c'est-à-dire, tout être humain) désire le bonheur, désire l'accroissement (*yonki fuu e yiði belðum, e yiði besðaari*)». Mais le mot est utilisé aussi dans d'autres contextes : de quelqu'un qui se repose profondément, on dit que « son âme dort (*yonki makko waali*) » ; et de quelqu'un qui a une profonde peine, qu'il ne peut même pas pleurer, on dira que « son âme s'est desséchée (*yonki makko yo'ori*) ».

160. Pour souligner l'importance de la vie pastorale, on dit que « celui qui t'a fait le don d'une vache t'a donné la vie (*kokkuðo ma nagge hokki ma yonki*) ». D'une personne qui aime quelqu'un d'un très grand amour on dira qu'il l'aime « de la même manière qu'il aime sa propre âme (*non no o yirri yonki mum*) ». « Je t'aime aux limites de mon âme (*miðo yiði ma keerol yiðde yonki am) »*, dira l'homme à la femme dont il est épris.

Le nom (*inde*)

161. Le nom (*inde*) désigne et représente une personne, élément central de l'identité même et de la représentation d'une personne au sein de la communauté. Ainsi, la crainte révérencielle (*kulol*) de quelqu'un se cristallise dans la crainte de son nom (*kulol inde*) : d'où la crainte de nommer les noms de certaines personnes.

162. Tout être humain a un nom ou, plutôt, plusieurs noms :

- Il y a, avant tout, le surnom (*inde toko)* qu'il a reçu, après sa naissance, au cours de la cérémonie du *toko*. Généralement, ce nom rappelle certaines circonstances liées à la naissance : par exemple, *Mogoggo* est le nom donné à une femme, dont la naissance a coïncidé avec la visite d'une tante maternelle (*goggo*) ; *Bimbya* est le nom d'une fille née à l'aube (*bimbi*) ; *Jemmaare* est le nom d'une fille née pendant la nuit (*jemma*); etc.
- Pour les hommes, il y a ensuite le nom qui lui est attribué au cours de la cérémonie de l'*unirki* qui marque son passage à l'état adulte : c'est le nom important, le grand nom (*inde maawnde*), même si, en pratique, il n'est pas vraiment utilisé.
- Certaines personnes reçoivent aussi, au cours de leur vie, un nom lié à certaines caractéristiques de leur personnalité (par exemple, le nom lié à leur charme, *inde togu*; ou alors une caractéristique de leur corps (par exemple, un homme qui a une petite taille sera appelé *Ngela* (la petite chose) ; celui qui a une peau très claire sera appelé *Mboðeeri* (litt. » (le taureau) rougeâtre) ; etc.
- Il y aussi le nom des anciens (*inde mawɓe)*, c'est-à-dire le nom que les anciens utilisent pour nommer un jeune en le situant par rapport à leurs propres compagnons d'âge (fils ou fille d'Untel) ; et parallèlement « le nom des enfants (*inde bilki'en*), le nom utilisé par des enfants et qui, parfois, peut finir par être utilisé par tout le monde.

- Le *seepoore* est un surnom qu'on donne à quelqu'un, en vertu de certains événements qui ont marqué sa vie.
- Deux personnes qui ont un même nom s'appelleront réciproquement simplement *Tokora* (c'est-à-dire « Homonyme », avec un même nom *toko*) : on dit qu'il y a un lien entre ces personnes et qu'elles doivent se prêter réciproquement des bêtes *kaƃƃanaaji*.
- L'*inde fiƃnde* est un nom spécial qui noue (*fiƃa)* deux personnes qui se sont liées d'une grande amitié (*higgira*, de *higo*, ami), qui se sont éprises l'une de l'autre (*nangindiira*, du verbe *nanga*, prendre) et qui choisissent de s'appeler réciproquement par un même nom et on dira : « elles ont fait le nœud (*Be mbaði fiƃnde) ».* Cela est pratiqué surtout par les jeunes et on dit que ce nom/nœud les unira à jamais et « ne peut pas être défait (*fiƃnde nde fiƃtataake*) ».
- De plus en plus répandu, surtout dans les villes, est le nom musulman (*inde deftere*, litt. le nom du livre), donné aux enfants ou que hommes et femmes décident d'adopter à un certain moment de leur vie.
- Enfin, il faut rappeler ceux et celles dont le nom n'est jamais nommé par certaines personnes : un homme / femme n'appellera jamais sa femme / mari de son propre nom (le verbe *sooma* signifie le fait de ne pas prononcer le nom), mais s'adressera à elle/lui par le biais d'un sobriquet (*soomoore)* ou en utilisant une interjection, comme « *Kay (*litt. Ehi). Un homme s'adressera à sa belle-sœur en disant « *Oya* », et cela donne même un mot allusif pour désigner une belle-sœur *oyaajo* (comme dans l'expression « on ne prononce pas le nom d'une belle-sœur (*inde oyaajo innataake*) ». Mais les situations les plus cocasses sont celles qui empêchent quelqu'un de nommer les choses de la vie quotidienne pour la seule raison qu'elles partagent le nom innommable d'une personne : c'est le cas, par exemple, de celui dont le fils s'appelle *Altine* (parce qu'il est né un lundi), et qui doit se référer au jour du lundi par une allusion, comme par exemple

« le jour où on se rase » (*ñande fembeteende*) ; aussi, celui dont le fils s'appelle *Ndiawa* ('né près de l'eau', de *ndiyam)* ne peut pas nommer le mot « eau » et doit utiliser des idéophones, ex*. ɓalam.*

163. Le nom n'est pas propre aux êtres humains : même les animaux, en particulier les bovins, ont un nom et les bergers sont fiers d'appeler chaque vache par son propre nom (*elina nagge*). Cela est vrai pour certaines bêtes particulièrement chéries : par exemple, une bête reçue selon la tradition *haɓɓana'e* est une *nagge eelinaange* (une vache qu'on appelle de son propre nom). Le nom d'un animal est généralement lié à certaines caractéristiques physiques, comme la couleur de sa robe (*leɓre*) ou la forme de ses cornes (*lu'e)* : par exemple, on distingue la *nagge oole* (à la robe brun foncé), l'*aaamare* (robe blanche avec tâches noires), l'*awre* (robe crème), la *felle* (qui a une petite tache blanche sur le front) ; la *deele* (au ventre blanc) ; la *darge* (aux chevilles blanches) ; etc. Par rapport aux cornes, on distingue, entre autres les zébus qui ont des *lu'e dariiðe* (cornes droites), des *lu'e kogole* (renversée en arrière), des *lu'e kippe,* cormes renversées en avant), ou *lu'e bijaaji* (renversées vers le bas), etc.

164. Mais le véritable nom d'une vache est celui de la lignée bovine (*leñol na'i*) à laquelle elle appartient. Ainsi, par exemple, une vache à la robe blanche (*rane'e*) sera appelée noire (*ɓale'e*) en vertu de son appartenance à la lignée *ɓale'e* : le nom lignager est le nom le plus prestigieux, dans la mesure où il rattache un animal à une lignée animale précise et à la transmission dans le temps de cette lignée au sein d'un groupe familial. Le même mot *leñol* désigne descendance humaine et lignée animale, avec la différence que la première suit la filiation paternelle et la seconde la filiation maternelle. Les bêtes appartenant à des lignées bovines anciennes sont appelées *na'i tikkitakaaji.* La vache qui est à l'origine d'une lignée bovine familiale est appelée « celle qui a ensemencé (*aawtirge,* du verbe *aawa*, semer) », et on fait le lien

entre elle et l'ancêtre fondateur (*aawtirðo)* : le lait de toute sa lignée a un pouvoir thérapeutique pour traiter certaines maladies (surtout intestinales) des membres du groupe.

Le sang (*ỹiiỹam*)

165. Le mot *ỹiiỹam* désigne avant tout le sang. A part la première signification physique, le mot sert à désigner le lien de parenté : on dit ainsi que deux personnes « partagent le même sang (*ɓe kowti ỹiỹam) ».*

166. Mais, à un niveau plus profond, le *ỹiiỹam* désigne ce qu'il y a de plus intime dans une personne, ce qui la rend aimée, appréciée, recherchée. On dit ainsi que « c'est son sang que les gens aiment (*ỹiiỹam makko duuniyaaru yiði*) » : grâce à son sang, cette personne sait capter la sympathie (*yi̱ðnaare,* du verbe *yiða̱* aimer) des autres, et son corps en est tellement rempli qu'on dit que « son sang est proche (*ỹiiỹam ɓaðiiðam*) ». On dit aussi qu'elle a « un sang chaud (*ỹiiỹam gulðam*).

167. La personne qui « a un bon sang auprès des gens (*ỹiiỹam booððam nder duuniyaaru*) » est celle qui est aimée, appréciée par les autres, à cause de son caractère ou sa manière d'être séduisante (*ladam*). On dit aussi que cette personne a du vent (*hendu*) et un parfum (*luumngol*) et cela lui donne un poids (*teddungal)*. De celui qui n'aime pas les autres (*gañiiðo)*, on dit que « son sang n'est pas bon (*ỹiiỹam makko wooðaa*) ». Le *ðuñðo (*du verbe *ðuña,* tomber) est celui/celle qui « n'a pas le sang des gens (*walaa ỹiiỹam duuniyaaru*) », qui ne sait pas vivre avec les autres : en fait, son ỹ*iiỹam ðuñðam* le sépare des autres, le rend asocial. Le *ðuñðo* est aussi celui dont la parole ne saisit pas le cœur des autres (*nangataa ɓernde),* à la différence de celui/celle qui parle bien et dont la parole a du sel (*haala ka lamdam*). D'une personne qui n'a aucun charme et qui n'attire pas la sympathie des autres, on dit, d'une manière assez dure, qu'elle

« a un sang mort (*ỹiiỹam mbaahatðam »,* du verbe *waata*, crever*).*

Le lait maternel (*enðam*)

168. Le mot *enðam* désigne avant tout le lait sucé aux seins (*enði)* maternels et, de manière figurée, le lien de parenté (de lait) qui rattache tout individu à sa mère et à sa branche maternelle. L'*enðam* est conçu comme un liquide (même classe nominale *-am* que *ndiyam*, eau, *ỹiỹam*, sang, *kosam,* lait) qui reste dans le ventre pendant toute la vie d'un individu et dont il ne pourra jamais se défaire. On indique même que l'*enðam* se loge « dans l'os iliaque » (*nder aral*), qui est l'os principal de la hanche. Pour désigner le lien de parenté avec un frère ainé, on dit : « Untel a lâché (litt. « craché ») le sein maternel, et moi je l'ai saisi (*Waane tuuti endu, min nangi ðum*). » L'une des pires choses qu'on puisse dire d'un individu est qu'il/elle « a détruit, abimé le *enðam (o bonni enðam)».*

169. Le lait maternel finit par désigner le lien de parenté : ainsi, pour demander l'aide d'un parent dans une circonstance difficile, on invoque le « *enðam ðam kowtuðen* (cet *enðam* que nous avons en commun) ». On indique même que l'*enðam* se loge « dans l'os iliaque » (*nder aral*), qui est l'os principal de la hanche. L'adage rappelle que ce lien « n'est pas comme une chemise qu'on puisse enlever *(enðam wanaa no toggoore, hakko ƃorto)».* L'une des pires choses qu'on puisse dire d'un individu est qu'il/elle « a détruit, abimé le lien de parenté *(o bonni enðam) ».* Chez les Wodaabé, le serment le plus sacré est : « *enðam inna am »* ou « *enðam kaawu am* ! (litt. « par le lait de ma mère / de mon oncle maternel ! »). Ce serment s'étend aussi aux cousins croisés (fils du frère de la mère), qu'on désigne aussi par *denðiraaƃe hunorƃe*, cousins sur lesquels on fait un serment. Enfin, dans le vocabulaire végétal, *enðam* désigne aussi le latex de certains arbustes

(comme celui du *bamambi,* Calotropis procera, qui est très utilisé dans la pharmacopée traditionnelle).

L'eau (*ndiyam*) et le charme (*togu*)

170. ***Ndiyam***. Le premier sens de *ndiyam* est « eau » (pl. *ndiyamji*), mot de la classe des liquides comme *ƴiiƴam,* sang ; *bosam*, moelle ; *kosam*, lait ; *njaram* (nourriture, dans la mesure où elle est essentiellement à base de lait) ; *nebbam na'i*, beurre de vache ; *nebbam biriiji* (huile d'arachides); etc. Plusieurs adjectifs définissent l'eau par rapport à sa qualité et sa couleur : *ndiyam puram* (eau boueuse), *ndiyam ɓaleejam* (litt. noire, du verbe *ɓalwa*, être noir ; soit très propre, limpide), *ndiyam laaɓðam* (très claire), etc. D'un point de vue anthropologique, la notion de *ndiyam* est très proche de celle de *ƴiiƴam* : on dit que les personnes qui suscitent la sympathie des autres ont dans leur corps beaucoup d'eau (*ndiyam ðuuðam)*, ont une eau proche (*ndiyam ɓaðiiðam),* une bonne eau (*ndiyam booðam*) : on dit aussi qu'elles ont « l'eau des gens (*ndiyam duuniyaaru*) ».

171. C'est le *ndiyam* qui est la base du *togu*, cette force mystérieuse que certains individus possèdent (*toginɓe*, sing. *toginðo*) : le *togu* s'exprime dans le corps (*ɓandu*) par quelque chose d'indéfini et d'indéfinissable, comme dans la manière de dire une parole (*haala*) saisissante (*ñaamnika,* litt. qui mange) ou dans une conversation agréable (*yewtere welnde*). D'un *toginðo*, on dit aussi que « son vent est bon (*hendu makko e weli*) », le vent pouvant cependant être, selon les contextes, une qualité ou un défaut (par exemple, une source d'orgueil démesuré). Dans une personne, *ndiyam* et *togu* vont ensemble. Mais le *togu* est éphémère, ne dure que quelques jours (*togu balðe woodi*) et peut devenir comme un ancien campement abandonné (*winde*), dont on peut à peine repérer les traces.

172. ***Togu.*** Le *togu* ne correspond pas tout à fait à la beauté (*ŋarol*, *hewu*) d'une personne. Le *togu* n'est non plus lié au *hayba*

que certaines personnes (appelées *kaytiniiɓe)* recherchent en soignant de manière excessive leur apparence. Le *toginðo* n'est pas nécessairement beau, le *togu* étant surtout une qualité intérieure. Le contraire est le *sunðam*, le manque d'attirance : le *sunðinðo* est celui/celle qui n'a aucun charme auprès des autres. Le mot *togu* peut aussi être utilisé dans d'autres contextes : on dira par exemple qu'on a passé une soirée très charmante (*hiirde nde togu*) ou une soirée agréable (*hiirnde welnde*).

La beauté (*ŋarol, hewu*)

173. La beauté d'un homme/femme (*ŋarol)* est liée à des qualités physiques extérieures bien précises : très appréciée est la *hewu* (beauté) d'une femme ravissante (*debbo ŋarinðo* ou *lobbo),* qui a un corps agréable (*ɓandu woondu*), un long cou (*juutðo daande*) ou un cou fin (*daande sewnde*) comme celui d'une autruche (*daande ndawu)*, celle dont la couleur de la peau est rouge (*boðeejo*), voire très claire (*pollitiiðo),* qui a des beaux cheveux *(gaasa booðka),* des cheveux très fins *(laasa*), un beau nez *(hinere woonde*) ; le mot *ñirgal* désigne directement la beauté du nez. Parfois, charme et beauté, *togu* et *hewu,* peuvent aller ensemble et on dira alors que « la personne belle est attractive auprès des gens (*mo hewu, togu duuniya woodi*) ». Le contraire d'une femme belle est une femme laide (*debbo ɓolo)* et on pense que la laideur (*ɓolnðam*, de la classe *-am,* celle des liquides) est justement liée au sang et à l'eau d'une personne (un mot plus familial pour désigner la laideur est *mbongeergal,* mais il est utilisé surtout pour se moquer gentiment d'un enfant laid (*mbonguujo*).

La santé et la paix (*jam*)

174. Le mot *jam* a plusieurs significations : paix, prospérité ou bonne santé (*njamu*), selon les contextes. Le *jamo* (pl. *yamɓe*) est la personne en bonne santé (des verbes *yamdi*, être en bonne santé, *yamdita*, retrouver une bonne santé, et *yam-yamta,* avoir une santé fragile). Le *njamu* est considéré comme un bien

suprême, puisque, sans une bonne santé, tous les autres biens sont inutiles : l'adage rappelle : « *na'i woni tokkere njamu* litt. les vaches viennent après la santé, du verbe *tokka*, suivre, venir après) ». C'est le corps (*ɓandu*) qui est en bonne santé : voir les expressions : « *mi walaa ɓandu »* (litt. je n'ai pas de corps) ou « *mi nanataa ɓandu* (litt. je ne sens pas le corps) *».* L'expression « *nana yawre ɓandu »* désigne l'état misérable du corps ressenti (*nana*) par un malade (du verbe *yawa*, mépriser). Un proverbe résume bien l'éventail des significations de *jam* : « la route qui mène à *jam* n'est jamais trop éloignée (*laawol jam woððataa*) », où le terme désigne à la fois bonheur (*belngol,* du verbe *weli*, « être bon ») et plénitude. Un aphorisme dit simplement « *jam nandaa e siya jam* (la santé/paix ne rassemble pas au manque de santé/paix) »*.* Une personne malade ou troublée (à cause du décès d'un proche, par exemple) n'a pas de *jam* ; un pays en guerre ne connaît pas le *jam*.

175. Dans les salutations, on demande des nouvelles sur la santé de l'interlocuteur : « es-tu réveillé en bonne santé *(a fini jam) ? »*, « avez-vous passé une bonne journée » (*on njinti jam) ? » ; «* comment est ta santé (*to njamu ma*) ?». C'est Dieu qui donne la santé et la paix, comme dans le souhait « que Dieu vous donne la santé (*Alla kokku on jam !) ».* A une femme qui vient d'accoucher, on adresse la salutation *« barka e dimgol jam !* (félicitations pour l'accouchement en bonne santé !).

Le bonheur (*belðum*)

176. Le mot *belðum* (du verbe *weli,* être bon au goût, être savoureux) désigne à l'origine un plaisir physique, surtout celui qui est procuré par la nourriture, la boisson ou le sexe. Mais en même temps, l'expression « *mi nani belðum* (je ressens du plaisir ») désigne aussi tout plaisir intérieur, tout bonheur, toute joie, toute plénitude. C'est l'opposite de « *mi nani naawðum »*

(souffrance et malheur, du verbe *naawa*, faire mal, avoir mal) à la fois au niveau physique (j'ai mal) et spirituel (je souffre).

177. On ne peut pas être rassasié de bonheur (*belðum haarataake,* du verbe *haara,* être rassasié), rappelle l'adage : « tout être vivant (qui a le *yonki*) n'est jamais fatigué de chercher le bonheur (*mo yonki fuu somataa raargo belðum) ».* C'est, par exemple, le bonheur d'être aimé (*belðum yiðeego*) par les autres, le bonheur des enfants (*sukaaɓe)*, le bonheur de vivre ensemble avec les autres (*gonðal*), le bonheur de posséder du bétail (*jawdi*), le bonheur de célébrer la fête tribale (*fijjo*), etc. Mais, le bonheur est l'objet d'expérience fortes et inoubliables, comme dit l'adage : « celui qui a fait l'expérience du bonheur oubliera tout le reste (*nanðo belðum no yeggitey goððum),* du verbe *yeggita*, oublier*) ».*

Le savoir (*andal*) et le savoir-faire (*hakkillo, hankali*)

178. ***Andal***. Le mot *andal* désigne la connaissance des choses et des êtres humains (du verbe *anda*, connaître, savoir). L'*anduðo* (pl. *anduɓe,* celui qui connaît, du verbe *anda)* est le détenteur de cette connaissance. L'*anduðo duuniya* est celui/celle qui connait « les gens », leurs manières d'agir, leurs réactions et, pour cela, son expérience est très appréciée : en revanche, de quelqu'un qui ne connaît pas bien les gens, qui ne se comporte pas bien en société, on dit « *o ðuuðaa andal duuniya »*. Les anciens (*ndotti'en*) connaissent les histoires des origines des différents groupes (*andal fina-weeta*, du verbe *fina,* se réveiller et *weeta* poindre du jour). Dans un autre contexte, l'expression *hokka andal* signifie « reconnaître », comme dans l'expression « *o fotti e makko, amma o hokkaay mo andal »* (il l'a rencontré, mais il ne lui a pas donné la connaissance, c'est-à-dire il a fait semblant de ne pas le reconnaître).

179. D'une manière générale, la vraie connaissance de la vie et des choses doit être basée sur une expérience personnelle, comme le rappelle le proverbe : « voir (une chose) vaut plus qu'en entendre parler (par les autres) (*yi'igo e ƃurii yecceego*) » : on explique que « voir quelque chose avec tes propres yeux vaut plus que juste en entendre parler avec tes oreilles (*yi'rugo huunde e gite ma e ƃurii nana e noppi ma tan)***».** Dans le même sens, l'adage rappelle que **« '**J'ai vu' vaut plus que **'**j'ai entendu dire' *('mi yi'ii' e ƃuri ,'mi nanii'*) **».** D'où le dicton : la connaissance c'est le pouvoir (*andal no baawde*) ».

180. ***Hakkillo.*** Le mot *hakkillo (*d'origine arabe) sert à désigner la connaissance pratique, le savoir-faire, voire l'intelligence. Le *kakkilðo* est celui qui est capable de faire les choses (*baawðo*, du verbe *waawa,* être capable, pouvoir). La personne qui a du *hakkillo* sait aussi comment vivre, se contrôler et se comporter en société. Par exemple, il « ne profère pas toute parole qui vient à sa bouche (*wolwataa ngarka e hunduko mum fuu) ».* Le contraire du *kakkilðo* est le *njoftaaðo,* qui n'est pas très intelligent et qui en manque (*yehedaa¸* du verbe *yehedi,* avoir). On peut aussi perdre le contrôle de son propre esprit (*resa hakkillo*, litt. poser son esprit) », par exemple en faisant une crise de folie :

181. En revanche l'incapable ou le sot (*biniiðo*) est celui/celle dont le *hakkillo* n'est pas suffisant (*hakkillo mum heÿaay)* et qui n'a pas la compréhension des choses (*o walaa paamu*, du verbe *faama*, comprendre). Mais pour faire bien vivre et agir, il faut que « le *hakkillo* soit apaisé, tranquille, silencieux (*hakkillo say de'iti,* du verbe *de'a,* se calmer) ». Ainsi « avoir du *hakkillo* » constitue une vertu très appréciée, tellement qu'une expression proverbiale rappelle qu'il « est préférable de manquer de bétail que de savoir-faire (*gomma e ðawey jawdi e ðawey hakkillo) »*, affirmation importante quand on pense à la valeur du bétail dans une civilisation pastorale.

182. ***Hankali***. Proche de *hakkillo* est la notion de *hankali,* mot d'origine hawsa, qui désigne plutôt l'attention et l'intelligence, voire le savoir-faire pour manier ou utiliser des choses (dans ce sens, le *kakkilðo* est parfois simplement celui qui a du *hankali* (*mo hankali).* Pour désigner une personne astucieuse ou ingénieuse on dit aussi qu'elle « est rassasiée de (terre) mouillée (*o haari (lesdi) kecciri*) ». Quelqu'un qui n'est pas intelligent, en revanche, manque (*walaa)* de *hakkillo,* n'a pas de *hankali* : on dit aussi « son intelligence n'est pas suffisante (*hankali makko heÿaay) ».* Mais le mot *hankali* peut aussi être utilisé dans d'autres contextes, quand on dit, par exemple, qu'on peut s'égarer quand on ne fait que « suivre le *hankali* des gens (*tokka hankali duuniya) »*, au lieu de se fier sur son propre jugement. Et aussi, le fait de suivre le *hankali* du bétail : « *tokkuðo hankali bisa majji* (celui qui suit l'humour du bétail est perdu », du verbe *majja*, se perdre), c'est-à-dire il ne pense plus à soi-même et aux autres et toute sa vie tourne autour du bétail. Le mot *hankali* peut aussi être utilisé comme exclamation, comme pour dire « attention (fais gaffe !) ».

183. ***Daabare***. La notion de savoir-faire pratique est liée à celle de *daabare,* qui désigne les ressources d'un individu pour réagir face à des difficultés de toute nature, sa débrouillardise. Celui qui est doté de *hakkillo* peut toujours se tirer d'affaire : on dit que « ses ressources ne s'épuisent pas *(daabareeji makko nde'ata*) » et qu'il retrouve toujours le moyen de s'en sortir (*hepta daabare mum)*. En revanche, de celui dont les projets ont échoué, on dit que « son *daabare* s'est éparpillé, dispersé (*sarbitake*, du verbe *sarbito*). L'adage rappelle qu'une «bonne débrouillardise vaut plus que la force (*daabare woonde e ƃuri sembe) »* et que « le savoir-faire peut te donner plus que ce que ta force peut te donner *(hakkillo no hokkete ko sembe ma hokkataa ma) ».* De quelqu'un qui est désemparé, qui ne sait plus quoi faire, on dit qu'il « a perdu (*majji*) son *daabare »*. Enfin, de celui qui a aidé une autre personne à sortir d'une situation difficile, on dit qu'il lui a dénoué son affaire (*o fiirtani mo daabare*) ».

IX. LES PARTIES DU CORPS HUMAIN

La tête (*hoore*)

184. **Tête.** Le mot *hoore* (pl. *ko'e)* désigne avant tout l'organe physique de la tête. D'où des expressions comme « *hoore am nawi* (ma tête me fait mal) », ou « *hoore nawoore* mal de tête) » ou « *o fi'i hoore makko* (il a frappé sa tête) ».

185. **Extrémité.** D'une manière générale, *hoore* désigne le point le plus élevé ou aussi la partie la plus externe d'un être humain, d'un animal ou d'un objet. Ainsi *hoore nagge* désigne bien la tête d'une vache, mais *hoore ƃoggol* désigne l'extrémité d'une corde, son bout. Il faut aussi rappeler l'expression *hoore balndol* (« la tête ou le bout d'un proverbe ») : l'image est celle d'une corde entortillée qu'on ne peut pas dérouler, et donc s'en servir, que si on a trouvé son *hoore*, son but, son extrémité : dès lors, on dit qu'on ne peut pas comprendre la signification profonde (*ma'ana*) d'un proverbe qu'en trouvant son *hoore*, sa signification, là où « il est orienté « (*toy ngol huuci*).

186. Sommet ou extrémité, de manière que certains objets ou êtres ont une seule *hoore*, alors que d'autres ont plusieurs *ko'e* : la vache ou l'homme ont une seule *hoore*, mais une corde a deux extrémités, deux bouts. Les expressions *hoore waamnde* et *hoore jolde* ne désignent pas le sommet ou le point le plus haut d'une montagne ou d'une colline, mais leurs extrémités, leurs côtés (on dira aussi *hinere jolde* (le nez d'une colline) et *naafki jolde* (litt ; l'aisselle d'une colline, soit une dépression entre deux collines*).* Une montagne (*waamnde*) et une colline (*jolde*) ont plusieurs extrémités (*ko'e*) : ainsi on dira *hoore waamnde woylaare* (l'extrémité septentrionale d'une montagne) ; *hoore waamnde fombinaare* (l'extrémité méridionale) ; *hoore fuð-nangeere* (l'extrémité orientale) ; et *hoore hiir-nangeere* (l'extrémité occidentale). Dans ce sens, l'expression « *hoore waamnde wuro maƃƃe heedi* » ne signifie pas que leur campement est situé sur le

sommet de la montagne, mais qu'il est situé sur un côté (imprécisé) de la montagne. Dans la constellation de la Grande Ourse (appelée *ngeeloobaaje* à cause de sa forme qui rappelle des dromadaires), l'étoile Arcturus, située à l'extrémité et caractéristique pour sa luminosité et sa grandeur, est l'élément les plus important et est ainsi logiquement appelée *hoore ngeelooba,* soit « la pointe du dromadaire (de la constellation Arcturus) ».

187. La signification de *hoore* est parfois proche de celle de *ðemngal* (pl. *ðemnðe*), l'organe physique de la langue à la fois pour les êtres humains et pour les animaux. En fait, *ðemngal* sert à désigner la partie prédominante ou la pointe de quelque chose : le *ðemngal labbo* est la pointe d'une lance; le *ðemngal suudu* est le point le plus élevé d'un maison bâtie, le sommet du toit, son apex, sa faîte (on dit aussi *yomoode suudu)* ; pareillement, *ðemngal teenaaki* désigne le sommet ou la cime d'un arbre, là où les branches se rejoignent et forment l'apex d'un arbre ; *ðemngal woreewol* est l'extrémité d'une petite vallée ; *ðemngal na'i* désigne la tête d'un troupeau de bovins (par exemple, pendant une migration pastorale) ; et *ðemngal yiite (*litt. « la langue du feu ») désigne « la flamme ». Le pluriel *ðemnðe* a la signification négative de « bavardage » (une expression dit « *raɓɓe ton, ɓe nangi ðemnðe maɓɓe »,* litt. les voilà, ils sont saisis leurs langues, leurs commérages) ».

188. **L'ouest.** Sans d'autres précisions, *hoore* désigne plus particulièrement la partie occidentale d'un lieu : *hoore wuro* désigne la partie située à l'ouest du campement/*wuro*, comme dans l'expressions « le campement familial est ouvert vers l'ouest (*wuro hiir-naange huucata »,* du verbe *huuca,* s'orienter) : voir aussi l'expression « *hoore wendu wuro amin woni* (c'est à l'ouest de la mare que notre campement est situé) ». Des variantes intéressantes de cette expression sont : « *yeeso wuro* (litt. le visage ou le devant du campement) » et « *hiir-naange wuro* (la

partie du campement tournée là où le soleil se couche, vers l'ouest) ».

189. Le mot *hoore* n'éveille pas seulement l'idée de ce qui est au sommet ou à l'extrémité de quelque chose, mais aussi de ce qui est « devant », la partie « mâle » : à la différence d'une femme, un homme s'approche d'un campement/*wuro* de l'ouest et il sera accueilli dans le *daððo ndotti'en* (l'espace réservé aux hommes adultes à l'ouest du campement) ; en revanche, c'est l'ennemi qui s'approche de l'est, à l'instar de celui qui vient pour séduire et enlever une femme. C'est à l'ouest du campement qu'on enterre les hommes et à l'est les femmes : le défunt est enterré avec la face tournée vers le sud (*maayðo fombina huucata)* (pour désigner le sud dans ce contexte on utilise aussi le mot *alkibiiji,* d'origine arabe).

190. **Le chef.** Il y une relation entre *hoore* et *ar*ðo *(chef) :* en effet, l'*arðo*, le chef qui se tient devant les autres membres de son groupe, peut aussi être appelé *hooreejo* (celui qui est à la tête) ou *yeesoojo* (celui qui est devant). Mais on appellera aussi *nagge hoore'e* ou *nagge arðo'e* la bête qui se tient habituellement en tête du troupeau, la meneuse du troupeau.

191. **Le pronom réfléchi**. Le mot *hoore* est utilisé pour exprimer un pronom réfléchi d'une manière emphatique : *hoore nagge* signifie bien « la tête d'une vache », mais *nagge hoore (mum)* signifie « la vache elle-même ». Ainsi *kanko hoore mum* signifie « lui, lui-même » ; *min hoore am* signifie « moi, personnellement, quant à moi » ; *kanɓe ko'e mu'en* (« eux, quant à eux »), etc. Ainsi, dans le proverbe « *mo duhaay hoore mum, duhataa goððo* (litt. celui qui n'a pas habillé sa tête n'habillera pas les autres) », on ne pense pas à la tête proprement dite, mais à la personne qui est le sujet du verbe, « celui qui n'a pas pu s'habiller ne pourra pas habiller les autres », celui qui n'a pas pu prendre soin de ses biens, de son troupeau, de sa famille, ne pourra

certainement pas s'occuper des biens des autres. L'expression *wonnana hoore mum* (du verbe *wonna,* abîmer pour, gâter) ne signifie pas apporter du malheur à sa tête, mais se mettre dans un pétrin, dans une impasse. D'autres expressions doivent être comprises dans ce sens : *huurta hoore mum* (litt. mettre sa tête hors d'un abri, du verbe *huurta*, d'où *kuurgal,* abri) signifie se mettre dans une situation pleine de risques ; *honkitana hoore mum* (litt. diminuer sa tête, des verbes *honka*, se réduire, s'amincir, *honkitana*, réduire quelqu'un) signifie se discréditer, se diminuer, par exemple en parlant trop de soi-même.

192. On retrouve la même valeur de pronom réfléchi dans le proverbe « *yiðango hoore mum, woofango banðum* (vouloir pour sa tête, délaisser le proche) » : c'est la devise des égoïstes et des ingrats. On explique davantage ce proverbe en ajoutant de manière cynique que « chacun est tracassé uniquement par le profit de sa propre tête, son propre profit (*neððo fuu keɓal hoore mum tan suhuli ðum)* ». Même axiome dans une autre expression proverbiale : « Je n'ai pas pu nourrir moi-même (ma tête), à plus forte raison je ne pourrais pas nourrir quelqu'un d'autre (*mi yarnaay hoore am, hakko mi yarna goððo)* ». Également, la sagesse populaire rappelle que « Dieu aidera celui qui a aidé sa tête (*Allaa no walley mballiiðo hoore mum)* ».

193. **Principe éthique**. La dimension éthique, et non pas intellectuelle, de *hoore,* apparaît dans plusieurs expressions, où il ne s'applique pas à une chose à connaître, mais à une attitude à adopter. L'expression « *duuniya mbaði hoore wo'ore* (litt. les gens ont fait une tête unique ») signifie que « les gens sont arrivés à se mettre d'accord ». Celui qui a la tête dure, qui n'accepte pas les conseils des autres, est appelé *ñeerðo hoore* (du verbe *ñeera*, être dur). Un proverbe rappelle que chacun est responsable de ses propres actions et doit en payer les conséquences : « *s*i l'oiseau a appelé la pluie, c'est sur lui (sur sa tête) qu'elle ne cessera pas de tomber (*sondu to noddi ndiyam, dow hoore mum ðam*

haltataa) ». Ce proverbe doit avant tout être compris dans le contexte du mariage-rapt (*te'egal*) : une femme qui n'a finalement pas trouvé son bonheur après avoir quitté son mari et être allée chez quelqu'un d'autre, doit s'en prendre à elle-même et ne pourra pas espérer d'avoir la sympathie des autres. Dans l'expression *fel hoore ma* (litt. frappe ta tête) signifie « ne t'en prends qu'à toi-même », assume tes responsabilités, ne t'en prends pas aux autres (on dit aussi *fel ɗiinde ma,* frappe ton front).

194. **Chance**. Le mot *ɗiinde,* front, est justement utilisé souvent à la place de *hoore* : mais il a plutôt la signification de chance, comme « une bonne chance (*ɗiinde woodnde)* ». On dit ainsi « ma chance (litt. mon front) n'est pas bonne (*ɗiinde am wooɗaa*) » or « mon front n'a pas été à la hauteur (*ɗiinde am fotaay,* litt. du verbe *fota*, être égal, convenir). De quelqu'un, par exemple, qui a perdu plusieurs animaux au cours d'une mauvaise année, on dira « *o ɗindaaka »* (avec un verbe passif dérivé du mot *ɗiinde*) et, en revanche, celui qui a pu acquérir un gros troupeau on dira que « c'est son front – sa chance - qui lui a donné des vaches » (*ɗiinde makko hokki mo na'i*).

195. L'expression *hoya-hooreejo* désigne celui/celle qui a une tête, voire un tempérament facile, qui a des attitudes bonnes, faciles (du verbe *hoyi,* être léger, facile). L'expression *« o walaa hoore* (litt. il n'a pas de tête) » ne veut pas dire que quelqu'un n'est pas intelligent, mais qu'il a un mauvais comportement, une mauvaise manière d'agir et de se comporter. On s'empressera d'ajouter : « *o kaaŋaaɗo, mbiirdi makko wooɗaa* (c'est un sot, son comportement est désagréable) », il a un mauvais caractère (*jikku Bolu)* ou il n'est pas affable (*biniiɗo*). Parallèlement, l'expression « *o jeyaay hoore mum (*litt. il ne possède pas sa tête, il n'est pas propriétaire de soi-même) » signifie qu'il n'est pas libre d'agir, comme s'il était sous l'influence de quelqu'un ou l'emprise de quelque sentiment (émotion, peur, jalousie, etc.). La signification psychologique de *hoore* est évidente aussi dans d'autres

expressions similaires, telles que : « *o yehedaa hoore* (litt. il n'a pas beaucoup de tête)» ; ou « *hoore makko soptake* (litt. sa tête a pris la fuite) », pour quelqu'un qui agit comme un fou.

196. De quelqu'un qui ne sait plus quoi faire, qui n'est plus libre d'agir, on dit « *hoore makko haƃƃake* (litt. sa tête est attachée) », son pouvoir de décision est nul, il ne peut plus agir, il ne sait plus quoi faire : on dira aussi, dans ce sens que « quelque chose a attaché sa tête (*goððum haƃƃi hoore makko*) » et l'empêche d'agir. Également, l'expression « *reen hoore maa* (litt. prend soin de ta tête, de toi-même) » est une mise en garde fréquente : c'est ce que, par exemple, un père dit au fils qui part en voyage, pour lui dire fais attention à tout ce qu'il dit et ce qu'il fait. C'est dans ce contexte qu'il faut aussi interpréter l'expression galante qu'un jeune garçon adresse à une fille (ou vice-versa), « *hinnu hoore ma* (litt. salue ta tête, toi-même) », pour lui faire comprendre d'une manière allusive qu'elle/il l'attire.

La main et le bras (*jungo*)

197. **Bras, main**. La première signification du mot *jungo* (pl. *juuðe)* est « bras ». La racine de ce mot, en effet, est *juut-* qui désigne l'idée d'une chose allongée, longue (comme dans la phrase « *laawol e juuti*, la route est longue) ». Ainsi *jungo* désigne ce membre, dont la longueur frappe, qui va des épaules (*balbe*) jusqu'aux extrémités des doigts (*koholli,* sing. *hohondu*) de la main. Mais en fait, *jungo* finit par signifier d'une manière plus restrictive, la main. Ainsi, *newre jungo* signifie bien « la paume de la main », et l'expression *Be kokkindiri jungo* signifie bien « ils se sont donné la main » (pour s'entraider). De quelqu'un qui est allé au marché pour vendre ou acheter quelque chose, mais qui est rentré sans rien avoir obtenu, on dit « *o warti jungo teeto* (il est revenu les mains vides », du verbe *teeta,* arracher). Mais, dans d'autres contextes, il est plus difficile de séparer les deux acceptions (générale ou restrictive) du mot : *forta jungo* (verbe *forta,* tendre) peut très bien être dit du bras entier ou de la main

uniquement ; quand on dit *jungo e naawa* (le *jungo* fait mal), on peut désigner à la fois le bras et la main. En cela, le *jungo* constitue l'un des éléments les plus typiques de l'être humain (par opposition aux animaux) : une vache, par exemple a une tête (*hoore*), un cœur (*ƃernde*) et des jambes (*kosðe*), mais elle n'a pas de mains.

198. **Expression des sentiments**. Au-delà de cette première acception physique, *jungo* assume toute une gamme de significations. La main (parfois le bras tout entier) sert à exprimer émotions et sentiments, d'une manière plus forte que les paroles. Ainsi le verbe *aago* (ou *aagana*) exprime le fait de menacer quelqu'un ou de lui montrer de l'hostilité en pointant une main contre lui. Une expression dit que « on ne menace pas une femme enceinte (*debbo cawðo aagantaake)* », cela pouvant effrayer l'enfant qu'elle porte dans son ventre. Le mépris le plus total est exprimé par le fait de prendre avec la main et jeter une poignée de terre ou de poussière (*urkoana, messana)* contre quelqu'un. Pour désapprouver ou culpabiliser quelqu'un, on trace devant lui par terre, avec la main, un cercle (*weera).* En revanche, pour montrer de l'admiration envers quelqu'un on lève une main fermée en sa direction (*girgisano*). Le fait de claquer les mains (*hella juuðe*) exprime des sentiments de joie, d'admiration (les *kelle juuðe* ou claquements des mains jouent un rôle essentiel dans toutes les danses ou tous les chants traditionnels, à cause aussi de l'absence de tout instrument musical). Le fait de « soulever les mains en l'air (*ƴeefta juuðe*) » exprime consentement et acceptation : la simple expression *mi ƴeef*ti signifie je suis complétement d'accord, j'accepte. Le fait de se donner les mains (*hokkindira juuðe)* exprime, indépendamment des salutations, l'expression de sentiments d'amitié et d'entraide. Ainsi, ce qui est important de relever dans toutes ces expressions c'est le rôle de la main (ou, parfois, du bras entier) pour manifester, de manière positive ou négative, des sentiments qui jaillissent de la sphère intérieure.

199. Dans les salutations traditionnelles, plus que donner la main, on montre les deux mains ouvertes, dans un geste qui veut exprimer paix (*jam*) et amitié (*higaaku*). De manière très forte, on dira « *jogo goððo e jungo*, (litt. tenir quelqu'un par la main) » pour exprimer une amitié attentive, respectueuse et prévoyante. Dans le langage poétique et imagé des amoureux, cette même expression est reprise d'une manière plus accentuée : l'amoureux dira à sa belle « je te tiens avec ces dix mains que pourtant Dieu ne m'a pas données (*miðo jogori ma e juuðe sappo ðe Alla hokkay am) »,* c'est-à-dire je tiens à toi avec toute ma force !

200. A cause des conditions de vie et de travail ardues et difficiles, tout individu, toute unité familiale et tout groupe social a besoin des autres pour vivre, travailler, se nourrir, se multiplier. Un proverbe rappelle que toute la vie d'un individu n'est possible que grâce aux mains des autres : « venir des mains, retourner aux mains (*iiwa e juuðe, koota e juuðe) »* : on explique qu'un nouveau-né est accueilli par des mains au moment de sa naissance et un défunt est lavé et enterré par des mains au moment de sa mort. On dépend des autres de la naissance à la mort : « le jour de ta naissance, ce sont des mains qui t'ont saisi, qui t'ont soulevé, qui t'ont lavé (*ñannde ndimeeða, juuðe nangu ma, juuðe ɏeeftu ma, looti ma) »,* et « le jour de ta mort, ce sont des mains aussi qui te laveront, te soulèveront et t'enterreront (*ñannde maayde ma, juuðe kadima no lootete, no ɏeeftete, no uwete nder lesdi) »*.

201. Dans un récit où l'on évoque un vieux qui, après une longue et heureuse vie, meurt entouré des siens et du respect (*hersa*) et de la révérence/peur (*kulol*) des autres, on dit : « il est mort dans la bienveillance (*o maayi e sutura*) », « il est mort dans les mains de (ses) gens (*o maayi nder juuðe duuniyaaru) ».* On trouve les mêmes valeurs dans une autre expression : « soutenir quelqu'un avec deux mains » (*memba goððo e juuðe ðiði*) : l'image physique exprime affection et amour.

202. **Pouvoir et force.** Mais, au-delà de manifester de nombreux sentiments, la main permet aussi d'exprimer la force qu'un individu peut exercer sur les autres ou sur les choses, son pouvoir, son influence. Le *jungo* est ainsi le pouvoir d'agir. L'expression « faire la main sur quelqu'un/quelque chose » (*waða jungo dow goððo / goððum) »* exprime une prise de possession, le fait d'exercer une influence très grande. L'expression « *natta e jungo goððo »* signifie litt. entrer dans la main de quelqu'un, se mettre sous sa protection. En revanche, « *itta jungo dow goððo / goððum »* litt. ôter sa main de quelqu'un / quelque chose, exprime une action ou une attitude contraire, c'est-à-dire le fait de n'exercer plus aucune influence sur quelqu'un ou quelque chose. On criera « *ittu jungo maa ! »* contre quelqu'un, comme pour lui dire de ne pas se mêler à une affaire. D'autre part, quelqu'un qui ne veut plus être mêlé à quelque chose, qui veut montrer qu'il n'a plus aucun intérêt sur une affaire dira « *mi itti jungo am* (j'ai retiré ma main) ». Il pourra aussi dire « j'ai frotté mes mains » (*mi molmi juuðe am)*, je n'ai plus aucun intérêt.

203. L'image du *jungo* exprime bien le pouvoir d'action, la capacité d'agir. Le *juððo jungo* (celui qui a le bras long, du verbe *juuta*, être long) est le puissant, celui qui peut faire tout ce qu'il veut, alors que *mo juutaa jungo* est celui dont le bras n'est pas long, le faible, l'impuissant. Cependant, il faut disposer d'une capacité réelle d'agir (un proverbe rappelle que « une main nue ne saisit pas le feu (*jungo meere hooƴataa yiite) ».* Ou alors, si on est conscient de sa propre faiblesse, il faut se mettre sous la protection de quelqu'un, « entrer dans la main de quelqu'un (*natta e jungo goððo*) ». Une autre expression a une valeur similaire : « c'est dans ta main que je suis (*e jungo maa ngonmi)* » *:* c'est ce que le pauvre et le faible dira au puissant et au riche, pour lui demander aide et protection. Le pauvre, le faible et le vulnérable s'approchent de celui dont ils pourront « lécher la main (*musta jungo*) », en sachant que la main d'un puissant a toujours du goût, une saveur qui pourra les soulager et ne les

décevra pas : ainsi le proverbe dit « *melingo mustete* (on lèche la main qui a puisé dans le plat) ». Un troisième proverbe rappelle que c'est celui qui a un bras qui possède un bracelet (*mo jungo jeyi jawo)* : pas de bras, pas de bracelet ; pas de capacités, pas d'action : il faut donc agir en fonction de ses propres forces.

204. Enfin, dans d'autres proverbes et adages, le lien entre « main » et « pouvoir » est très clair : « celui qui a un bras court ne peut pas se gratter là où il veut (*mo juutaa jungo ñañataako to o yiði)* ». Un autre proverbe rappelle : « une main ne prend pas ce qu'elle n'a pas mis de côté (*jungo hoỹataa ko resaay) »*, pour signifier qu'on ne doit pas chercher ce qu'on ne peut pas faire : par conséquent, chacun (agit) selon ses capacités (*koomo'e e baawde mum*)».

Le ventre (*reedu*)

205. **Côté antérieure et externe**. Dans sa signification première, *reedu* désigne le côté antérieure, externe et central de toute chose. Ainsi, on parle de *reedu jolde* ou *reedu waamnde* pour déterminer le côté externe d'une colline ou d'une montagne (la partie centrale d'une falaise, par exemple, ou le plein milieu d'une pente). L'expression *reedu teenaaki* désigne le tronc d'un arbre, c'est-à-dire toute la partie comprise entre le sol et le début des branches : *reedu* est ici opposé d'un côté au *ɓernde teenaaki* (cœur de l'arbre) désignant la partie interne, cachée de l'arbre, celle qu'on ne pourrait atteindre qu'en le coupant avec une hache, et, d'autre côté, au *gaða* ou *ɓaawo teenaaki*¸ désignant le côté postérieur et antérieur du tronc d'un arbre. Par ailleurs, toute chose ou objet a une orientation géographique : comme *yeeso, reedu* aussi désigne l'aspect d'une chose tournée vers l'ouest (*yeeso* étant davantage la partie supérieure) : ainsi *reedu waamnde* ou *yeeso waamnde* désignent également la façade ou le côté occidental d'une montagne. Ce qui est important de remarquer c'est que *reedu* désigne toujours l'extérieur d'un objet : *reedu gehere* est l'extérieur d'une marmite, non pas son

intérieur. Plus ambigüe est l'expression *reedu jemma*, qui désigne « le milieu de la nuit », la nuit profonde.

206. **Ventre.** Par rapport à l'être humain, *reedu* désigne la partie du corps comprise entre les deux poches stomacales, en-dessous de la région thoracique/poitrine (*wabaare)*, plus précisément le côté externe, donc l'abdomen et la région ventrale. Mais, comme dans le cas du *ɓernde* /cœur, on passe de la dimension extérieure et visible à celle intérieure : ainsi *reedu* désigne aussi ce qui est intérieur à cette partie du corps (humain ou animal), c'est-à-dire l'estomac et la panse (même si on désigne comme *reedu cakaaru* la partie interne centrale (préposition *caka,* entre, au milieu de). On précise aussi que le *feððe* est la partie du corps humain comprise entre l'estomac (*reedu*) et la poitrine (*ɓernde).*

207. Pour ce qui concerne la nourriture, on dit que tout ce que l'homme mange passe dans le ventre, que c'est le ventre qui est rassasié (*reedu haari*), qui est plein (*reedu heewi*), qui a des pincements (*reedu e ɓoyla*). Il y a certains aliments qui « font augmenter le gaz dans le ventre » (*huuba reedu*). Quand on manque de nourriture, c'est encore le ventre qui en souffre davantage (on dit « le ventre s'est collé (*reedu takki*) ». C'est le *reedu* qui est la partie du corps humain la plus concernée par l'absence ou l'abondance de nourriture. C'est ce qu'un proverbe dit d'une manière indirecte : « l'œil ne mange pas, mais il sait ce que rassasie le ventre (*yitere yarataa, amma anndi ko haarata reedu*) ». Une expression proverbiale le dit d'une manière assez obscure : « *fuu ko reedu* litt. « tout ce que le ventre ») : tout ce qui peut profiter le ventre doit être considéré bon, toute nourriture, n'importe quelle soit sa saveur, doit être considérée bonne dans la mesure où elle peut remplir le ventre.

208. **La parole dans le ventre.** Dans la pure pensée symbolique, le *reedu* est à la fois réceptacle de la nourriture

(*njaram*) et de la parole (*haala*). Au niveau psychologique, *reedu* désigne tout ce que dans l'être humain est caché et doit rester caché. C'est ce qu'exprime un adage : « le ventre n'a pas été créé pour une seule chose (*reedu tagaaka gam go'otum)* » *:* et on explique qu'un ventre est fait pour « cacher beaucoup de choses et révéler beaucoup de choses (*suuda ko ðuuði, sutta ko ðuuði,* du verbe *ðuuði,* être nombreux*)*. Ainsi, le *reedu* qui cache la nourriture a aussi la fonction symbolique de cacher (*suuda)* une parole : tout ce qu'on apprend et qu'il faut parfois garder en soi-même (voir l'expression « mûrir quelque chose dans le ventre (*maara nder reedu*).

209. Celui qui a « un ventre profond ne raconte jamais ce qu'il y a dans son cœur (*lugguðo reedu yeccataako ko woni e ƃernde mum) »*, c'est-à-dire il sait cacher ses sentiments et ne révèle pas ses pensées et ses projets. Pareillement, l'expression *fi'a reedu goððo* (litt. frapper le ventre de quelqu'un) signifie chercher à connaître ses intentions ou ses pensées profondes.

210. Le *kolleeru* (de la classe nominale *-ndu*, comme *reedu*) est un personnage inquiétant, parce qu'il a le pouvoir de connaître (voire montrer, du verbe *holla*) ce qu'il est caché en toi (dans ton ventre ou dans ton cœur). On le définit comme « *lugguðo reedu* (celui qui a un ventre profond », du verbe *luggi*, être profond, le mot *luggergal* désignant la profondeur, comme celle d'un puits) : on s'en méfie de ce personnage, parce qu'il inquiète, met mal à l'aise, ne parle pas. Il n'ouvre pas sa bouche, ne profère aucune mensonge (*fewre*), mais ne dit non plus aucune vérité (*goonga*) ; devant lui on est troublé, on a peur (*hula)*. Mais l'expression « ventre profond » n'a pas nécessairement une connotation négative : selon les contextes, on peut faire l'éloge du *lugguðo reedu,* parce qu'il désigne quelqu'un qui sait garder les secrets, qui sait montrer cette retenue qui constitue l'une des vertus éthiques majeures.

211. **Femme et ventre.** Pour la femme, le *reedu* a une importance particulière. Pour une femme enceinte (*cawðo,* du verbe *sawa,* être enceinte), on dira que « elle a fait le ventre (*o waði reedu*) », qu'elle est *reeduujo.* Une femme « n'a pas de ventre (*o walaa reedu*) si elle n'est pas enceinte. Rendre une femme enceinte est « faire un ventre à une femme (*waðana debbo reedu)».* La grossesse est simplement appelée *reedu* et d'une femme qui a trois enfants, par exemple, on dira qu'elle a trois ventres (*deeði taati*). On dira que « le *reedu* est tombé (*reedu yani*) » pour une femme qui a fait une fausse couche (on utilise ce mot seulement pour les êtres humains, pour les animaux on dira plutôt *ɓilora*). Dans les contestations qui pourraient suivre la naissance d'un enfant, dans le cas précis où deux hommes pourraient en prétendre la paternité, c'est la mère qui a le mot final et on dira alors qu'elle « a donné le ventre à Untel (*o hokki Waane reedu) »* ou alors « elle a refusé le ventre à Untel (*o haði Waane reedu*) ».

212. Le lien entre mère et enfant à partir du *reedu* est très important dans la culture et dans le langage. Le *enðam,* qui est le lait que le nouveau-né tête (*musina*) aux seins (*enði)* maternels, non seulement entre dans le ventre (*reedu*) de l'enfant, comme toute autre nourriture, mais il y reste : pour tout adulte, on dira que le lait maternel qu'il a sucé autrefois « est encore dans son ventre (*enðam mum nder reedu woni*) ». Toute faute commise contre ce lien de parenté utérine est grave et tout faux serment prononcé sur les formules sacrées du *enðam inna am* ou *enðam kaawu am*, qui évoquent la mère et l'oncle maternel, entraînerait des conséquences directes fâcheuses (le parjure ou celui qui aurait violé son serment, pourrait ressentir, par exemple, une douleur physiquement très intense au niveau de son *reedu).* D'une manière générale, c'est par l'évocation du *reedu* qu'on définit toute forme de parenté : ainsi, on peut dire qu'un individu a beaucoup de petits-frères (*miñiraaɓe)* ou de grands-frères (*mawniraaɓe*), voire même plusieurs mères (*inaaji*) et pères

(*baabaaji*), même si dans un langage plus précis on dira bien *inna reedu* ou *baaba reedu* (mère ou père de ventre) pour désigner les vrais parents proches, les parents biologiques et *miñiraaƃe reedu* ou *mawniraaƃe reedu,* sont ceux avec lesquels on a en commun les deux parents biologiques.

213. **Ventre et nombril.** Physiquement et symboliquement, *reedu* est étroitement lié au *siibiiru* (nombril), placé au milieu de la région ventrale et qui relie l'intérieur à l'extérieur. D'une manière générale, *siibiiru* désigne aussi, comme le *reedu*, la partie de l'homme qui reste cachée, tout au moins pendant sa vie : c'est ce que rappelle de manière indirecte un proverbe : « le jour où on lave le cadavre (le jour de la mort), le nombril n'est pas caché (*ñannde lootam (ñannde maayde) siibiiru suudataake) ».* Le *siibiiru* désigne la naissance et l'origine : on dit que les Wodaabé et les Peul, malgré certaines différences par rapport à leur mode de vie et à leurs valeurs, ont un nombril unique (*siibiiru wo'oru*). Mais le *siibiiru* désigne plus proprement le lien avec la famille agnatique (celle du père), alors que *enðam* désigne les liens avec la famille utérine (celle de la mère). Ainsi, par exemple, si on parle d'un cousin du côté paternel, on dira qu'on partage avec lui « un seul nombril » (*siibiiru wo'oru*), alors que si on parle d'un cousin maternel on dira qu'on partage « un seul sein » (*endu wo'oru*).

Le cœur (*ƃernde*)

214. **Cœur et poitrine.** Le mot *ƃernde* désigne à l'origine l'organe du cœur (pour les êtres humains comme pour les animaux). Mais, dans un sens plus élargi, *ƃernde* désigne toute cette partie du corps humain qui est comprise entre les épaules *(balbe),* le sternum (*wabaare*) et la poche stomacale (*fulkuru*), et on distingue la poche stomacale droite (*fulkuru ñaamu)* et la poche stomacale gauche (*fulkuru nano).* On distingue, en particulier, le *peeðga*, c'est-à-dire la partie centrale du corps comprise entre l'estomac (*reedu*) et la poitrine (*ƃernde*), à partir de l'image d'une maison bâtie, où le *peeðga suudu* désigne la

partie intérieure d'une maison bâtie. Mais toutes les choses ont aussi un *ɓernde* : ainsi la partie interne, cachée du tronc d'un arbre est appelée *ɓernde teenaaki.*

215. Le *naawðum ɓernde* ne désigne pas uniquement une douleur au niveau de l'organe du cœur, mais toute douleur affectant d'une manière générale la poitrine, la cage thoracique et les muscles du thorax. Ainsi, d'un point de vue pathologique, l'expression « *ɓernde am e naawa* (litt. mon cœur me fait mal) » peut désigner une variété très large de douleurs. Parfois, il y a un fait purement physique : par exemple l'expression « *ɓernde am waðii suñeere* (litt. : mon cœur est en ébullition »), c'est-à-dire souffre d'acidité ; « *o fi'i mo caka ɓernde* (il l'a frappé au milieu du *ɓernde) »* désigne un coup porté à la poitrine.

216. **Douleur physique et troubles psychiques.** Mais il y a un lien profond entre douleurs physiques de la région du cœur et souffrances psychologiques. De nombreuses expressions ont un double registre, telles que les suivantes :

- « *o taỹni yam ɓernde* (litt. il m'a coupé le cœur, il m'a effrayé) » ;
- « *ɓernde e am sukki faa fi'iti* (litt. mon cœur est bouché jusqu'à avoir des palpitations) » pour exprimer un sens physique d'essoufflement - on dit « il a tellement couru qu'il était essoufflé » (*o ñaari faa o sukki*) - comme aussi un sentiment psychologique d'inquiétude ;
- *« tamre wonde sukkunoonde ɓernde makko sukkitake* (un souci qui avait serré son cœur fut desserré)*» ;*
- « *ɓernde am fi'iti* (mon cœur continue à frapper » pour dire à la fois que j'ai des essoufflements comme après un effort physique brusque, et que je suis angoissé ;
- « *ɓernde am mohili* (mon cœur se retourne) » pour dire que j'ai la nausée ou l'envie de vomir, comme aussi que j'ai un sentiment psychologique de répugnance ou d'aversion ;

- « *ƀernde am ỹoorake* (mon *ƀernde* s'est soulevé, a sauté en l'air » se réfère à des mouvements incontrôlés de la poitrine à l'occasion de malaises physiques (nausées, vomissements) et de troubles psychiques ;
- « *ƀernde am haagake* (litt. « mon *ƀernde* est brûlant *»)* décrit l'état pathologique des muscles de la poitrine ou de la plèvre au moment des vomissements comme aussi un état d'agitation très intense ;
- *« ƀernde am feewi* (litt. « mon cœur est devenu frais », désigne un état d'apaisement total (psychique et physique), un sentiment de paix et de sérénité - on dira ainsi « *Waane feewnani am ƀernde (*Untel a rafraichi mon cœur) » pour dire qu'il m'a tranquillisé, en m'adressant par exemple une parole agréable (*mbelka*) ou en me faisant un geste d'amitié ;
- *« ƀernde am taỹỹi* (litt. mon cœur s'est cassé) » devant une terreur imprévue, une mauvaise nouvelle ;
- *« ƀernde am de''iti* (mon cœur s'est tu) », je me suis calmé, mon cœur a cessé de battre fortement et j'ai retrouvé mon calme (*de''irre* désigne le repos, la tranquillité).
- *« resa ƀernde* (mettre le *ƀernde de* côté) pour décrire le mouvement de la poitrine au moment où l'on fait un soupir de soulagement.

217. **Cœur et colère.** Il y a un lien linguistique et anthropologique directe entre colère et cœur : se mettre en colère, se fâcher se dit *ƀerna :* d'où les verbes *ƀernana* (se fâcher contre quelqu'un) et *ƀernindira* (se mettre en colère l'un contre l'autre). Ainsi *ƀernde* signifie à la fois « cœur » et « colère ». L'homme qui en colère assume des attitudes caractéristiques : on voit que sa poitrine (*ƀernde*) se gonfle et grossit (*ƀuuta*), il se cabre avec force sur ses pieds (*tikka*) comme un piquet (*tiggal*) comme pour ne pas trébucher. L'homme fâché (*ƀernuđo*) est appelé aussi *johiiđo* (du verbe *joha,* se mettre en colère). Une expression dit que l'homme qui est fâché « a cassé son cœur (*o fusi ƀernde makko*, du verbe *fusa*, casser, percer, d'où le mot

fuhire, qui désigne directement la colère) ». On appelle *pomtuðo* la personne coléreuse et irritable, dont la colère/cœur est rapide (*ƃernde yaawnde)*, qui dispute très vite (*kaƃeteeðo jaawðum-jaawðum) »* ou « dont le cœur n'est pas propre vis-à-vis des autres (*mo ƃernde laaƃaa et duuniyaaru*, du verbe *laaƃi,* être clair, propre) ». Une image exprime le fait de mettre quelqu'un en colère, le faire fâcher : « *jukka goððo ƃernde (*litt. toucher le *ƃernde /la* poitrine de quelqu'un) », comme avec la pointe d'une flèche ou un bâton pointu. L'expression « *mi huli ƃernde makko* (litt. j'ai peur de son *ƃernde*) » veut dire que j'ai peur qu'il se mette en colère contre moi, mais aussi j'ai peur de lui parce qu'il est un homme colérique.

218. **Le cœur et les yeux**. Le *ƃernde* représente la puissance des facultés intérieures de l'être humain, au-delà de toutes les limitations et contraintes externes. L'adage dit « *tagu woni ƃernde* (la personne humaine est (son) cœur » : le *ƃernde* est la partie cachée ou intime de l'homme. L'expression dit : « qui connaît le cœur des gens si ce n'est Dieu (*moy andi ƃernde duuniyaaru, kul na Alla) ? »* On dit qu'une mauvaise nouvelle attriste (*ñiira*) le cœur. En cela, il y a une forte différence être cœur et œil : un proverbe rappelle que « l'œil est étroit, le cœur n'est pas étroit (y*itere no paððum, ƃernde faaðaa) » :* en effet, contrairement à l'œil, le cœur peut évoquer toute personne, objet ou terre que l'œil physique ne peut pas voir : on explique que « le cœur voit plus que l'œil (*ƃernde e ƃuri yitere yi'igo) »,* parce que « le cœur voit quelqu'un, même s'il est lointain (ƃ*ernde e yi'a tagu, koo o ƃadaaki)* ». Pourtant, le *ƃernde* et les yeux (*gite*) ne sont pas opposés. Toute anxiété (*wande*, du verbe *wanna,* se préoccuper, se faire des soucis) se trouve à la fois dans le cœur et dans l'œil (*wande e yitere woni*). C'est dans le cœur que réside l'amour (*yiðde*) ; mais, comme le rappelle un autre proverbe, « les yeux de celui qui t'aime – qui te haït - ne sont pas cachés » (*gite njiððo ma - gañoo ma - cuudaaki*) » : les yeux sont comme un miroir qui permettent de voir ce qu'il y a dans le cœur. Une expression très

explicite au sujet d'une personne dit que « son cœur aime cela, tellement que ses yeux sortent presque de leur orbite (*ƃernde makko yiði ðum, faa gite makko njiði lostaago) ».* Par ailleurs, deux personnes peuvent s'accorder sur quelque chose simplement en se regardant dans les yeux, comme dit l'expression : « nos yeux se sont regardés les uns les autres (*gite men sutotiri*) » de verbe *suta,* regarder, et *sutotira,* se relarder les uns les autres) et nous nous sommes tombés d'accord.

219. Cependant, la relation cœur-yeux est complexe, parfois paradoxale. C'est le cœur qui définit une personne, c'est sa partie la plus importante. D'où le conseil : « ne reste pas devant les yeux de celui qui fait un partage, reste devant son cœur (*ta' heed e gite gedo'o, heed e ƃernde makko) »* : et on explique que « celui qui est proche du cœur vaut plus que celui qui est proche des yeux (*ƃaðiiðo e ƃernde e ƃuri ƃadiiðo e gite) »*. Et encore : « quand on regarde quelqu'un, on peut tout voir dans les yeux, mais pas dans le cœur *(neððo to raari no heñana gite, amma heñataa ƃernde) ».* C'est le cœur qui aime (*ƃernde yiði*), c'est le cœur qui haït (*ƃernde wañata*). Ce qui compte le plus est ce que chaque être humain « ressent dans son cœur (*ko neððo nanata nder ƃernde) ».* Tout mouvement d'attraction ou de répulsion entre les êtres humains a son origine dans le cœur : de quelqu'un qui n'arrive pas à aimer une personne ou une chose, on dira que « son cœur ne le lui a pas donné (*ƃernde makko hokkaay mo*) ».

220. **Cœur et sentiments.** C'est dans le cœur qui origine tout sentiment : *ƃernde* est le sujet courant du verbe *nana,* éprouver ou ressentir un sentiment: *nana belðum* (le bonheur), la douleur (*naawðum*), la contrariété (*bone*), la fatigue (*tampiri*), la solitude (*keewa*), etc. Comme le rappelle un adage, un cœur n'est jamais apaisé, jamais satisfait : « le bord du cœur n'est jamais plein (*kowgol ƃernde heewataa)* », où le cœur humain, comparé à une calebasse, est insatiable, ne peut jamais être complétement rempli : « on ne peut jamais voir le bord du cœur (*kowgol ƃernde yi'ataako) ».* Et « même s'il est rassasié, le cœur humain désire

toujours quelque chose d'autre (*no ðum hewri fu, ƃernde e muuyi goððum ma,* du verbe *muuya,* désirer ardemment) ». Le cœur est comparé à un fleuve (*maayo*) qui, « malgré qu'il soit déjà plein, veut toujours se remplir davantage (*maayo no hewrii fu yiði hebbiteego) ».* Le cœur est le centre de l'être humain, le principe physique et spirituel. C'est le lieu où l'homme fait l'expérience du bonheur : « mon cœur a éprouvé du bonheur (*ƃernde am nani belðum*) ». C'est dans le cœur qu'on ressent une sympathie pour quelqu'un : *ƃernde am yehi e Waane* (mon cœur est allé auprès d'Untel) ou une aversion (*ƃernde am heli e Waane* (mon cœur est cassé avec Untel, du verbe *hela*, casser). Toutes ces expressions comme « *ƃernde am weli* (mon cœur est content) », « *ƃernde am huli* (mon cœur a au peu) » se réfèrent au « moi » le plus profond, de manière, qu'en fait elles peuvent être traduites simplement par « je suis content », « j'ai peur », etc.

221. Le cœur peut déborder de bonheur : comme « l'eau fait déborder une mare (*ndiyan maawi weendu*) » ainsi « le bonheur peut faire déborder le cœur (*belðum maawi ƃernde*) ». La pensée (*miilo*) est aussi liée au cœur, d'autant plus qu'elle désigne toujours un espoir, une tension ou l'attente de quelque chose : « c'est au cœur qui appartient la pensée (*ƃernde jeyi miilo*) », « la pensée est du côté du cœur (*miilo e ƃernde woni*) ». C'est encore le cœur qui repense (*milto*) aux personnes et aux événements du passé et c'est le cœur qui se rappelle (*tunito*). D'ailleurs l'expression « *mi walaa ƃernde* (litt. je n'ai pas de cœur) » signifie « je n'ai pas de mémoire, j'ai du mal à me rappeler ».

222. L'idéal moral est exprimé par la notion de cœur clair, pur, propre (*ƃernde laamnde)* et une bonne parole (*haala mbooðka)*. Les sentiments jaillissent du cœur : « quand tu aimes quelqu'un, ton amour est dans ton cœur (*kul aða yiði neððo, yiðde ma e nder ƃernde ma woni)* ». D'une personne affable et sympathique on dit qu'elle « saisit le cœur des gens (*nanga ƃernde duuniya* »).

223. Un cœur pur et propre est aussi « un cœur un ou unifié (*ɓernde wo'ore*) », *wo'ore* étant l'adjectif qui donne aussi le numéral *go'o*, un). On dira : « je t'ai montré un cœur un, un seul cœur (*mi holli ma ɓernde wo'ore*) », c'est-à-dire un cœur loyal et honnête. Le contraire sera d'une part celui qui a un « cœur noir (*ɓernde ɓaleere*) », c'est-à-dire un cœur méchant et malveillant, et, d'autre part, celui qui a « deux cœurs (*ɓerðe ðiði) »,* c'est-à-dire celui qui a un cœur rusé et perfide (personnage qu'on appelle aussi un *lumbu-lumbaajo*). On dira ainsi que l'hypocrite « montre deux cœurs (*holla ɓerðe ðiði) »* et « parle deux paroles *(haala bolliiðe ðiði) ».*

224. Mais la noirceur du cœur signifie aussi le sentiment de tristesse et de peine : « mon cœur est devenu noir (*ɓernde am ɓalwi)* »*,* en apprenant, par exemple, une mauvaise novelle ; alors qu'au contraire, en apprenant une bonne nouvelle, on dira que « mon cœur s'est levé (*ɓernde am weeti),* comme se lève le nouveau jour (du verbe *weeta*) : au sujet de quelqu'un qui a adopté une attitude ambigüe envers moi, on dira que « son cœur ne s'est pas levé pour moi (*ɓernde makko weetaay e am*)».

225. **Cœur et visage**. Au-delà de la relation « cœur-yeux », il y a aussi la relation « cœur-visage » (*ɓernde -yeeso*). Le visage est la partie du corps qui manifeste les sentiments d'une personne. L'expression « *yeeso makko ñorake* (litt. son visage s'est renfrogné, du verbe *ñoro*) » signifie que quelqu'un est triste, préoccupé. Mais il y a des différences entre visage et cœur, comme dans l'adage : « *yeeso ɓaleewo, ɓernde rane'e* (litt. visage noir, cœur blanc »), dans le sens qu'on peut aimer, même si extérieurement on ne le montre pas. Les deux expressions « craindre les yeux (*hula gite*) et « craindre le visage (*hula yeeso)* ont la même signification, celle de craindre ou respecter quelqu'un. Également, les deux expressions « *we'itana yeeso »* et « *we'iitana ɓernde» :* l'image est celle d'une natte qu'on déroule (*we'itana*) pour accueillir un hôte, et le fait de « dérouler » le visage ou le cœur signifie accueillir l'autre, être ouvert vis-à-vis de

l’autre. Au contraire, on dit « montrer à quelqu’un un petit visage (*waðana goððo geesel) »*, c’est-à-dire lui montrer de l’inimitié.

CINQUIEME PARTIE V. LA PRATIQUE DE L'ELEVAGE

X. PASTORALISME

La vie pastorale et le cycle des saisons

226. L'alternance des saisons définit les caractéristiques de l'existence, à savoir les travaux et les pratiques d'élevage (*ngaynaaka*), les interactions sociales, et les stratégies pastorales et extra-pastorales. Toute l'existence du berger (*gaynaako*, pl *waynaaƃe)* tourne autour du soin du bétail (appelé avec le terme général *bisaaji*, en distinguant les bovins (*na'i*), les petits ruminants *(dammucce*) et les dromadaires (*geelooði).*

227. L'année (*hitaande*, pl. *kitaale*) commence avec les premières pluies (généralement, dans la zone sahélienne, à partir du mois de juin) : c'est la saison appelée *kokkobe* (ou *kokke*, qui vient du terme *hokkere* qui désigne une époque où les pluies sont irrégulières et espacées. Mais il y a d'autres termes pour désigner cette saison : *guluwe* (du mot *wula-wuli,* chaleur torride que l'on connaît à l'époque des vents chauds (*keni gulði*) ; *balðe duule* ou « les jours des nuages » ; *balðe keƃ-keƃ* (du verbe *heƃa, o*btenir), pour désigner une période pendant laquelle on obtient seulement un peu, un jour on obtient et un jour on n'obtient pas. Avec les premières pluies, les différents *gure* familiaux avec toutes les bêtes de leurs troupeaux, sont en état d'alerte et sont très

attentifs à « suivre les nuages (*tokka duula)* », en essayant d'avoir des nouvelles sur la situation des zone environnantes.

228. Les conditions ne permettent pas encore de faire de véritable migrations collectives (il s'agit plutôt de convergences de trajectoires éphémères, qui permettent aux groupes de se croiser dans les mêmes endroits, avant de se séparer aussitôt : c'est la pratique du *seeda-fotta*, c'est-à-dire de se séparer (*seeda)* en un endroit et de se rencontrer (*fotta*) à un autre endroit. Au cours de cette période, après de longs mois de saison sèche, le bétail est généralement très faible, très amaigri : on ne parle même pas d'amaigrissement (*foyre)*, mais de dépérissement ou épuisement (*ŋalbel* ou *ulfel*). Au début des pluies, les animaux, affamés après une longue saison sèche, ont tendance à déchirer les jeunes pousses d'herbe (*fuδaalo*) et les avaler avec de grandes quantités de terre, risquant ainsi des blocages intestinaux.

229. Pendant la saison appelée *korsol*, partir généralement à partir de la fin du mois de juin jusqu'à la fin du mois de juillet, la situation (pluies, pâturages, eau d'abreuvement, état de santé des animaux) tend quelque peu à se stabiliser. On dit que les animaux « ont craché la faim (*na'i tutti weelo*) » : c'est la saison pendant laquelle les animaux sont très nerveux, parce qu'ils ne pâturent pas à leur faim et sont aussi affamés de sel (*jomaaði, susmaaði*). Le *korsol* se poursuit avec le *ndungu* proprement dit, c'est-à-dire la saison pendant laquelle hommes et troupeaux passent l'hivernage (du verbe *ruuma*) : saison de bonheur, parce que la brousse (*ladde*) se remplit d'herbe verte (*huðo*), de différentes variétés de graminées (*huðo rimo, ndiiriiri*, etc.) et les mares sont pleines d'eau. C'est la saison pendant laquelle l'abondance d'eau et de pâturages permet aux différents clans de se rassembler et accomplir les différentes cérémonies.

230. Graduellement, le *ndungu* est suivi par la saison du *ỹaawol*, généralement le mois d'octobre, pendant laquelle les

pluies s'arrêtent progressivement : les mares commencent à se dessécher (*beeli beebi*), la brousse commence à sécher (*yo'ora*). Pour juger si une saison a été bonne, les éleveurs regardent surtout trois choses : l'embonpoint (*fayre*) du bétail, la quantité de la production laitière (*tottol*) du troupeau et enfin l'importance du nombre de femelles qui sont entrées en chaleur (*koocol*), garantie de la croissance future du troupeau. Le *ƴaawol* est suivi par le *coorol,* qui correspond à un bref moment de répit ou de paix, et par le *dabbunde*, c'est-à-dire la saison froide, pendant laquelle tout le monde est désormais revenu vers la zone de rattachement (*ngendi*) de saison sèche, le *lesdi mboowaandi* (ou le pays auquel les familles sont habituées, du verbe *woowa*, s'habituer).

231. En fait, le *ngendi* est moins un point d'eau (*wasarde*) qu'un territoire, comportant plusieurs points d'eau et différents parcours. Dans chaque *ngendi,* les familles adoptent un style de vie différent, avec des habitudes alimentaires particulières (céréales achetées sur les marchés ou fonio troqué), une la fréquentation variable de marchés plus ou moins proches, des possibilités de troc des produits laitiers contre les céréales des populations agricoles. Les derniers troupeaux retardataires abandonnent les mares et viennent camper autour d'un point d'eau : cela peut être un forage (*fanfi),* un puits profond (*woyndu*), qui exige la traction animale, ou alors un petit puisard (*ɓundu*), que les éleveurs construisent eux-mêmes. Mais tout cela varie beaucoup d'une région à l'autre. On pense qu'un bon *dabbol* (manière de passer la saison du *dabbunde*) est extrêmement important pour la santé d'un troupeau, avant les difficultés nombreuses de la saison sèche et chaude qui s'approche.

232. Entre le *dabbunde* et le *ceeðu* (saison sèche proprement dite), il y a, au cours de certaines années, une petite saison intermédiaire appelée *sudditte.* En fait, d'une manière générale, le terme *ceeðu* désigne toute la période sèche, qui est comprise

entre les dernières pluies de l'année précédente et les premières pluies de la nouvelle année. Le *ceeðu* (surtout le *loodo ceeðu,* le cœur de la saison) est le symbole même de la dureté de la vie pastorale et des souffrances endurées par les gens et le bétail. La température est très élevée : les gens et les animaux souffrent de la forte chaleur (*nguleenga*), du vent chaud qui souffle du nord-est (appelé *kamsotoonga*), le vent qui « dessèche tout », et surtout de la soif.

233. Désormais, à cause de la distance des puits, les éleveurs n'abreuvent les bêtes que tous les deux jours, en alternant le *nyande degol* (jour où le troupeau va au puits) avec le *koorka* (jour où le troupeau reste dans les pâturages). Le jour d'abreuvement, le troupeau pâture surtout la nuit. Mais ce rythme dépend des caractéristiques des régions et des habitudes des uns et des autres. Parfois, dans des situations de très grande détresse, les bergers doivent faire le *edawu* : en fait, à cause de la grande distance entre puits et pâturages, les troupeaux ne sont abreuvés que tous les trois jours.

234. Il n'est pas rare que ceux qui n'ont pas de puits propres soient obligés d'abreuvoir la nuit. Près des puits profonds (pouvant aller jusqu'à 30-40 mètres de profondeur), chaque chef de famille/troupeau installe sur le puits une fourche en bois (*ŧiggal*), au bout de laquelle est appliquée une poulie (*haraare*) par le moyen d'un axe mobile. L'installation de la fourche signifie l'appropriation et le contrôle de l'eau et donc, indirectement, l'appropriation et le contrôle des pâturages environnants. Une grosse puisette (*cafgal*) est tirée par une bête dressée : un bœuf-porteur, un chameau, un couple d'ânes ou même un seul âne, (pour les familles pauvres), selon les habitudes et les capacités et les moyens de chaque unité familiale. Cette traction animale est appelée *elewa.* Dans les petits puisards, on utilise une petite puisette (appelée *ŧiirde).* A partir de la fin du mois de mai, le *lowru* (vent du sud) commence à souffler : c'est le signe que les pluies

sont désormais proches. Avec elles, c'est le début d'une nouvelle année et le retour d'un nouveau cycle de saisons.

235. Dès le lever du soleil (*puðki naange*), la journée est rythmée par les travaux pastoraux et chaque phase du jour (*wakkasi*) est désignée par une activité pastorale spécifique. En saison sèche, le matin, après la traite des bêtes laitières, on sépare le troupeau de jeunes veaux et génisses (appelé *soohire)* de celui des autres animaux et on les laisse paître séparément (le terme *wamma* désigne de fait de paitre tôt le matin et le verbe *oora* plus tard dans la matinée). En fin de matinée, selon les jours, on conduit les animaux à l'eau ou alors on les laisse reposer (c'est le *wakkasi iftol)*.

Les responsables pastoraux

236. L'*arðo* (pl. *arðo'en)* est « celui qui se tient devant » (*arda «* être devant »). Le terme désigne avant tout celui qui précède les troupeaux du groupe migratoire pendant l'époque d'hivernage (*duumol*) au cours de la saison des pluies (*ndungu).*

237. Pour les décisions concernant les migrations saisonnières du groupe familial élargi, un rôle important est joué par l'éclaireur (*garso.o,* pl. *warsooƃe*) (appelé aussi *cewto.o*, pl. *sewtooƃe* ou *goosiiðo,* pl. *wosiiƃe)* qui, surtout pendant l'hivernage, part régulièrement en reconnaissance de zones plus ou moins éloignées pour évaluer l'état des pâturages et de l'eau, voir même la présence d'autres groupes d'éleveurs compétiteurs, et en informe la communauté. L'avis de l'éclaireur est important : l'adage dit : « l'éclaireur qui part en reconnaissance des pâturages vaut plus que celui qui ne part pas (*goosiiðo e ƃuri mo woosaaki) ».* On dit aussi, peut-être d'une manière plus ou moins amusante, que « l'éclaireur n'aime pas qu'on lui donne des indications » (*garso.o yiðaa hinnaneego).* Cependant, d'autres considérations doivent être prises en compte. C'est au *kinnal*, véritable conseil pastoral, que revient la décision.

Le conseil pastoral

238. Pendant l'hivernage, un conseil pastoral (appelé *kinnal)* écoute les rapports du *garso.o* sur l'état des pâturages et de l'eau : le terme *kinnal* (du verbe *hinna*, saluer), qui désigne à l'origine le groupe de responsables de troupeau au sein d'un territoire ou d'un lignage donné.

Par sa nature, un *kinnal* se fait et se défait au gré des intérêts changeants des groupes : le *kinnal* est une association informelle, au-delà des liens de parenté proprement dits, basé sur des intérêts communs concrets, ne durant que pour autant que les intérêts des participants coïncident, le temps que les groupes familiaux individuels décident de pâtures leurs animaux ensemble (*hinnida).* Hommes et troupeaux de différents *duðe* se rassemblent sur la base de leur cogestion d'un même environnement. Tous les hommes adultes participent au *kinnal* et peuvent exprimer leur avis. En principe, sont exclus du *kinnal* (ou, au moins, n'ont pas droit à la parole) les hommes qui n'ont pas encore fait la cérémonie de l'*unirki* : on dit : « si quelqu'un n'a pas pilé ne peut pas s'asseoir parmi les anciens (*kul neððo unaay, o joðataako nder ndotti'en*) ». Mais les décisions du conseil pastoral ne sont pas impératives : c'est finalement aux chefs de foyers / troupeaux individuels que revient la décision finale et chacun pourra juger la situation différemment. Dans le cas d'un désaccord lors d'un *kinnal*, on dit alors que « les gens n'ont pas atteint une décision commune » (litt. « n'ont pas fait une tête unique (*duuniya mbaðaay hoore wo'ore*) ».

239. Cette communauté, qui est le résultat du fait d'être ensemble (*gondal*), peut progressivement évoluer vers une organisation sociale plus stable et permanente : en effet, on dit que les membres se suivent les uns les autres (*tokkondira*),

s'entraient (*wallindira*), s'aiment réciproquement (*yirra*), leurs fils et filles se marient entre eux (*kow-kowtira*), partagent leurs avis (*waða cawara*), leurs sangs se mélangent (*ỹiỹamji kawrita*), et ils s'attachent avec un nœud qui ne peut pas être défait (*waða fiɓnde nde fiɓtataako*).

Mobilité pastorale

240. Dans des environnements semi-arides sahéliens, la principale stratégie des éleveurs est la mobilité des hommes et des troupeaux en fonction des saisons. On distingue plusieurs formes de mobilité :

- La transhumance d'hivernage comporte le double mouvement du *duumol* et du *kottol*, soit un mouvement pendulaire ou un va-et-vient entre deux points géographiques distincts (généralement entre le nord et le sud) séparés par des distances plus ou moins grandes : le *duumol* est le mouvement ascendant, généralement du sud vers le nord, au cours de la saison des pluies (*ndungu*): les hommes et les animaux passent cette saison (*ruuma*) dans des zones où les pâturages sont plus abondants et de meilleure qualité, et où l'eau est abondante dans les mares (*weendu*, pl. *beeli)*. En revanche, le *kottol* est le mouvement descendant du nord vers le sud ou le retour (du verbe *hoota, «* rentrer chez soi ») vers le territoire d'attache de saison sèche (*ngenndi*) du groupe autour d'un puisard peu profond (*wasarde* pl. *gasalle*) ou d'un puits profond (*ɓundu* pl. *ɓulli*,) que le groupe contrôle ou a la permission d'utiliser, voire d'un forage public (*pompi* ou *fonfiiru*).
- A la fois au cours de l'hivernage et de la saison sèche, le terme *ɓartol* désigne un déplacement d'hommes et de troupeaux plus important vers des zones éloignées : on distingue le *ɓaartol ceeduwol* (déplacement de saison sèche) et le *ɓaartol ndunguwol* (déplacement de saison des pluies). Les gens sont particulièrement fiers du long et pénible *ɓaartol naange* (litt. « déménagement du soleil ») qui

conduit plusieurs familles avec leurs troupeaux dans des endroits assez éloignés à la recherche de bon pâturage : c'est comme un déménagement emblématique de toute l'existence des bergers, partie intégrante de l'héritage du groupe (*ɓaartol ndonaangol).*

- Le terme *ɓaŋol* est aussi utilisé pour désigner ce genre de mouvement, en fonction de la période de l'année. En hivernage, un *ɓaŋol* est considéré nécessaire pour atteindre un *ñomre*, c'est-à-dire un espace au pâturage plus dense. On utilise aussi le terme *njoofol* (du verbe *yoofa,* « décamper ») pour désigner ce type de déplacement localisé.
- Le jour d'un déménagement ordinaire est aussi indiqué par le terme *rimdere* (du verbe *rimda* « charger une bête), qui désigne en soi l'action permettant de « charger » (*rimda*) ou « décharger » (*rimta*) une bête de bât avec les affaires (*are, siriiji)* de la famille et les nattes enroulées (*cakke*) : on utilisera les plus souvent des ânes (*jakkeeji*), des dromadaires (*geelooði).* L'utilisation de bœuf-porteurs (*googaaji*) est devenus plus rare.
- Généralement en saison sèche, le *ðehenere* (appelé aussi *woncere)* désigne un déplacement sur une petite distance, autour d'un puits ou d'un forage moderne (*pompi*), pour chercher un pâturage plus varié ou une eau plus abondante, pour une exploitation optimale des ressources. En fait, ces mouvements localisés peuvent avoir lieu tous les 5-10 jours et sont motivés essentiellement par les contraintes du milieu naturel (disponibilité des ressources naturelles, de l'eau, pâturages et minéraux).
- Enfin, le terme *perol* définit un mouvement migratoire de plus grande importance (le verbe *fera,* signifie avant tout « jeter devant, lancer » un objet mais aussi des yeux (*fera gite*), regarder au loin, pour mieux scruter). Avec le *perol,* un groupe d'unités socio-pastorales (*kinne*), pour des raisons écologiques, sociales ou politiques, quitte complétement et, le plus souvent, définitivement, à leur territoire d'attache de

saison sèche et leurs routes d'hivernage habituelles, et émigre dans une autre région (pouvant être située parfois à plusieurs centaines de kilomètres de distance).

241. Une autre stratégie pastorale importante, liée au déménagement, est celle qui consiste à diviser (*senda*) le troupeau familial en deux sous-unités séparées : une sous-unité composée des bêtes appelés *curalji*, avec les animaux en lactation, prise en charge par le gros de la famille, limite ses déplacements ; et une autre sous-unité composée d'animaux appelés *hooreeji* (litt. ceux qui marchent en avant, du terme *hoore*, tête), prise en charge par de jeunes bergers et composée de vaches sèches, génisses et taureaux, adopte au contraire une très grande mobilité. Parfois, ces deux sous-unités peuvent se trouver dans des zones relativement éloignées et la réunification n'est possible que si la situation des pâturages et de l'eau la rend possible.

242. Comme tout autre aspect de l'existence, même les pratiques pastorales doivent respecter les règles de conduite, voire les interdits (*mboðaaji*). La plupart des groupes Wodaabé ne déménagent jamais leurs campements au cours de certains «mauvais jours » du mois lunaire : par exemple, « on ne déménage pas le premier et le onzième jour du mois lunaire (*go'o lewru e sappo e go'o lewru ðehenataake*) ». Le *nyande Biððiinde* (du verbe *ɓiðða* « serrer, empêcher de bouger »), cest-à-dire le 24ème jour du mois lunaire, est considéré un *nyalnga* (méchante journée) pendant lequel le *faɓɓere* (pause ou halte du campement) est obligatoire.

243. Le respect strict des règles liées aux jours de la semaine fait aussi partie du code de conduite pastoral des Wodaabé : ainsi, le dimanche (*ñande alad*), jour faste par excellence, est le jour des bovins, quand on peut soigner une bête, la conduire dans un autre troupeau (pour une saillie, par exemple, ou la prêter selon

la coutume). C'est uniquement un lundi (*altine*) qu'on peut égorger un taureau pour accomplir différents rituels coutumiers ; le mardi (*talaata*), le jeudi (*miisa*) et le vendredi (*teddunde*) sont des jours fastes pour la plupart des clans et des familles (ainsi, par exemple, sous certaines conditions, on peut soigner par le feu une bête malade). En revanche, le lundi, le mercredi (*alarba*) et le samedi (*asawe*) sont considérés des jours néfastes, pendant lesquels il faut laisser le troupeau tranquille et il ne faut pas déménager le campement : ce sont des jours du grand danger du *waattammaare (*du verbe *waata,* crever), pendant lesquels un accident du troupeau n'arrive jamais seul ; d'autres jours de *waattammaare* sont le premier, le septième et le dix-septième jour du mois lunaire.

244. Il ne faut absolument pas déménager un campement le jour du *sari* (le quatorzième jour du mois lunaire) ni le *ñalnnga* (le vingt-sixième jour). Il y a encore sept jours dangereux, pendant lesquels il faut éviter de déménager le campement : le troisième, le dixième, le onzième, le dix-neuvième, le vingt-unième, le vingt-quatrième et le vingt-huitième jour du mois lunaire. Les *warsooɓe* de chaque groupe sont les détenteurs de cette connaissance des jours fastes et néfastes, est c'est à eux de rappeler cela à tout le monde

Pratiques pour protéger le troupeau

245. Plusieurs pratiques, qu'on pourrait définir comme « magiques », sont utilisées pour protéger un troupeau contre toute menace qui est hors de l'ordinaire, comme par exemple celles qui visent à :

- Retrouver une bête égarée (mais aussi un enfant égaré) par le biais du *fiɓtere* : après avoir confectionné des cordelettes en se servant de fibres de palmier doum (*bali*) nouées (*fiɓa*) entre elles, un connaisseur, appelé *piɓto.o,* les fait tournoyer au-dessus de sa propre tête,

tout en prononçant des paroles incompréhensibles par les autres ; puis, il les lâche à l'improviste et, par leur disposition, il indique la direction vers laquelle la bête égarée doit être recherchée. Souvent le *piɓto.o* peut donner aussi d'autres indications (sur la distance de la bête égarée ou sur son état de santé).

- Reconnaître, à partir du comportement du troupeau, les signes précurseurs de malheurs possibles pouvant frapper les personnes et les animaux : l'un de ces signes est le *woðoore,* quand une ou plusieurs bêtes commencent à avoir un comportement étrange : elles reniflent par terre, mugissent d'une manière particulière, elles essayent de remuer la terre en se servant de leurs cornes ; on dit que la bête qui pour première a ce comportement « a frappé le tambour (*fi'i mbaggu*) » et par la suite son comportement affecte toutes les autres bêtes.
- Un autre signe précurseur de malheur est le *bi'inol*, soit un comportement étrange d'une bête qui, le matin, reste couchée au milieu du corral (*duðal*), en tenant la tête repliée en arrière et la langue dehors, en mugissant d'une manière particulière. Pour éloigner le malheur potentiel lié à ces événements, certaines personnes doivent présider des rituels précis (par exemple, égorger une bête, pour en donner la viande à tous les voisins, ou alors donner une grande aumône (*sakko)* à des personnes démunies ou préparer un grand repas pour tous les voisins).
- Trouver tout sortilège pouvant frapper un troupeau : c'est un spécialiste, appelé *jiimaajo,* qui est capable, par le biais de tout un ensemble de rituels, de retrouver un *uwre*, c'est-à-dire des racines et des écorces de plantes jugées dangereuses (*kalluðe*), qui auraient été enfouies (*uwa)* par un adversaire au milieu du corral (*duðal*) et qui pourraient attirer sur le troupeau toute une série de

malheurs. Quand il a trouvé l'*uwre*, le *jiimaajo* le montre à tout le monde et tous se félicitent parce que le malheur a été enlevé. L'intervention du *jimaajo* est nécessaire : en effet, il ne suffit pas de déménager et aller camper ailleurs, parce que l'*uwre* pourrait rester caché au milieu des bêtes même dans un nouveau campement.

- Pratiquer des sortilèges (*ño'itta*) destinés à jeter un sort et amoindrir le troupeau d'un adversaire (la pratique est appelée *ño'itte*.
- Identifier « le sortilège qui rende folle une bête » (folie appelé *mabugaare*).
- Tenir la cérémonie du *fuðngo* dont le but est d'augmenter la fécondité d'un troupeau, pour que les vaches mettent bas des femelles (le terme *fuðngo* vient de *fuða* : « pousser », cela se dit surtout pour une plante). Le *fuðngo,* qui a lieu un dimanche, jour faste par excellence, est pratiqué au cours d'une véritable cérémonie, qui réunit tous les hommes et toutes les femmes. Il y a plusieurs plantes et arbres qui composent les ingrédients du *fuðngo* (il s'agit pour la plupart de plantes du sud, qu'ils font chercher dans des régions parfois éloignées, parmi lesquelles le *nammaari* (Bahunia rufescens), *ibbi* (Ficus carica, Figuier sauvage) et *lebreehi* (Polygala erioptera). On recherche aussi « les colliers des crapauds (*koði paaƃi*) », c'est-à-dire les œufs de crapaud, comme aussi le placenta (*dimirgol*) et les os d'une truie. On doit faire piler toutes ses plantes par une jeune fille (*ƃiððo debbo*) ou par une femme qui a mis au monde au moins deux filles. Pilés soigneusement, ces ingrédients sont déposés dans une grande calebasse à lait appelée *ỹogirde*. Auparavant, on a cherché une vieille peau de soufflet (*laral zuga-zugiiru*), du même genre de celles que les forgerons (*gargasaaBe* ou *wayilBe),* utilisent pour entretenir leur feu : c'est dans cette peau qu'on arrangera et on coudra (*huulna*) tous

ces ingrédients pour en confectionner des *layaaji*, ou amulettes. Si on n'a pas pu se procurer la peau du soufflet, on peut le remplacer par la peau du front d'une bête égorgée le jour de l'imposition du nom d'un nouveau-né. Ces *layaaji* seront désormais gardés précieusement par celui qui a fait la cérémonie et ils constitueront son *fuðngo* pour l'accroissement de son troupeau. Il partagera aussi une bonne partie du *fuðngo* avec toutes les personnes présentes, pour qu'elles puissent puiser à la même source de fécondité.

- Pratiquer le *rewo*, dont le but est d'augmenter la fécondité du troupeau, qui consiste à donner au bétail du sel mélangé avec un certain nombre d'ingrédients (graines de blé, noyaux de dattes ou noyaux du fruit de l'arbre *бобoore,* Lawsonia inermis*)*. On réserve le *rewo* en priorité au *kalhaldi* (taureau reproducteur, étalon) : on le sert à part et on lui laisse manger toute la quantité de *rewo* qu'il veut (mais on le laisse tout de même en compagnie d'une vache, parce que, disent les bergers, «il n'est pas bon de laisser un *kalhaldi* manger tout seul »). Ensuite on donne les restes du *rewo* aux femelles.

Connaissance des corps célestes et pastoralisme

246. Les corps célestes ont une grande importance parce qu'ils assistent les éleveurs à gérer les activités du pastoralisme, en prescrivant, par exemple, les jours fastes et néfastes du mois lunaire, en leur donnant des indications concernant l'alternance des saisons ou en l'aidant à s'orienter. A ce sujet, les Wodaabé connaissent les principaux noms des corps célestes :

- Le terme *horre* (pl. ko*ðe)* désigne une étoile en général ou un corps céleste (*ðelkaaki* désigne la lueur d'une étoile). Mais les connaisseurs (*anduɓe)* savent distinguer différentes étoiles, telles que: *horre hiirooɓe (*litt. « l'étoile de ceux qui passent la soirée, soit la planète

Venus, appelée aussi *jabiire) ; horre fombinaare* (litt. l'étoile du sud, l'étoile la plus brillante de la constellation de la Croix du Sud) et *horre woylaare,* litt. l'étoile du nord, probablement l'étoile la plus lumineuse de la constellation de la Croix du Sud) ; Saturne (*hoore wodoore)* et Jupiter (*horre maylaare).* Les étoiles de la constellation d'Orion sont appelées *pið-piððooje* (de *piðo.o*, le chasseur). Les Pléiades sont appelées *ðaccukki* (une année sera bonne quand elles sont très visibles à l'est dès le début de la saison des pluies). Une étoile filante est appelée *horre siiftaande* (du verbe *siifa* couler, s'étendre*,* cela se dit d'une vallée, par exemple, ou de l'eau). La Voie lactées est appelée *laawol hujjo-hujjo*).

- Les *koðe ngeeloobaaje* (litt. les étoiles-dromadaires) sont les étoiles de la constellation de la Grande Ourse, en vertu de leur forme qui rappelle un dromadaire), et *hoore ngeelooba* (la tête du dromadaire) est l'étoile la plus lumineuse de cette constellation.
- De très nombreuses expressions liées au soleil (*naange*) servent à déterminer les heures d'une journée (*ñalooma)* et les différentes activités pastorales : depuis la levée du soleil (*puðki naange*) jusqu'au coucher du soleil (*mutki naange*), en passant par le moment où « le soleil est au milieu de la tête (*naange caka hoore)* » ou « le moment où le soleil commence à tomber *(wakaasi naange yuyi*) », à la fin de l'après-midi). Dans certains paysages, on voit « les enfants du soleil (*ƃiƃƃe naange) »*, soit les mirages (on dit que « le soleil fait danser des enfants (*naange wamdata ƃiƃƃe mum).*
- Pour désigner les points cardinaux on appelle « l'ouest » *hiir-naange* (du verbe *hiira*, « faire soir ») et l'est *fuð-naange* (du verbe *fuða*, « pousser »). Les autres points cardinaux sont *woyla* (nord) et *fombina (sud)*. Pour évoquer l'éclipse du soleil on dit « quand le soleil saisit la

lune (*nde naange nangi lewru)* » et vice-versa *nde lewru nangi naange* (l'éclipse du soleil).

- La lune est *lewru (*mais le même terme signifie aussi mois lunaire (pl. *lebbi*). Le clair de lune est appelé *leelewal* (probablement du verbe *leela,* « diminuer », pour un feu, par exemple, ou la force déclinante du soleil de l'après-midi) ; et pour dire que « la lune est pleine » on dit *lewru yeegake* (du verbe *yeego*, qui est utilisé aussi pour indiquer qu'un vent s'est déployé dans toute sa force, par exemple). Le *cuura lewru* désigne la pleine lune (*cuura* est le cercle fait de branchages à l'intérieur duquel les hommes adultes se réunissent lors de certaines cérémonies rituelles. Le *coccowel* est la lueur qui se forme parfois autour de la lune.

Vente d'animaux sur les marchés

247. C'est surtout au cours de la saison sèche que chaque chef de famille/troupeau sélectionne les bêtes destinées à être vendues sur les marchés (*luube*, sing. *luumo*), en fonction de trois critères bien précis : la fécondité (*dimgol*), la résistance physique (*ƴiira*) et la production laitière (*kosam*). C'est ainsi, que par rapport à la fécondité, c'est-à-dire la capacité d'une vache à être reproductive, est vendue toute vache appelée *tonnotoonge* ou *waylito'e*, qui, malgré des chaleurs régulières et des saillies normales, n'arrive pas à devenir pleine (on appelle *tonnol* cette condition) ; comme aussi toute vache qui fait continuellement des avortements (*wonno'e*) ou toute bête considérée stérile (*rimare*), à partir de certains indices. Mais aussi on écarte du troupeau toute vache qui porte malheur (*nagge noontaange*, du verbe *noonta*), et qu'on reconnaît à partir de certaines caractéristiques de son pelage (*leeƃre)*. Par rapport aux mâles, est vendu tout taureau qui ne correspond pas aux qualités physiques exigées pour en faire un bon reproducteur (*kalhaldi*) : en fait, on castre (*tappa,* litt. frapper ; ou *worta*, démasculer, de la racine -*wor*, mâle) un jeune taureau à partir de l'âge de deux-trois ans et on le

destine à la vente. Également sont systématiquement vendus le taureau *rimtitandeeri*, qui tend à monter sa propre mère, et qui n'est donc pas considéré un bon reproducteur, et le taureau *kawoori*, agressif, du verbe *hawa*, encorner), qui donne toujours des coups de corne.

248. Par rapport à la résistance physique, sont aussi destinées au marché les bêtes appelées *ceeðnuði*, c'est-à-dire celles qui résistent mal aux dures conditions de la saison sèche *ceeðu*. Même chose pour les bêtes *balamiiji,* qui n'ont pas une bonne résistance physique (*ỹiira*) et qui dépérissent chaque saison (elles sont aussi appelées *yuku-yukumbaaji*). Sont aussi écartées les bêtes fortement handicapées, avec des déformations physiques, comme aussi les bêtes marquées par une maladie grave, comme les c*uruɓaaji*, à la suite de la fièvre aphteuse (*safa*), ou les *cuurnuði,* qui portent les traces du *cuuru* (maladie des onglons ; comme aussi toute vache *hippunge*, qui a fait une mammite généralisée et dont les trayons (*keðð*e) ne sont pas ou pas du tout développés et qui ne peut plus rien donner ; ou, d'une manière générale, toute vache considérée très âgée (appelée *nagge nakkira'e*) (au-delà de 10-15 ans) – sauf les vaches appartenant à une lignée prestigieuse.

249. Par rapport au critère de la production laitière, on destine à la vente toute bête qui est considérée *ðaakale*, c'est-à-dire celle qui a une lactation nulle ou insuffisante et qui n'arrive même pas à nourrir correctement son propre veau ; la vache *waño'e* qui, tout en étant normale, refuse systématiquement son lait au veau (du verbe *waña*, haït, détester), la vache *woroode* (appelée aussi *heefeere)*, qui ne se laisse pas traire facilement. Par ailleurs, le critère du lait sert aussi à juger les taureaux destinés en priorité à la vente: en effet, les éleveurs pensent que la qualité laitière d'une vache est liée surtout au géniteur plus qu'à la mère et qu'il y a ainsi des taureaux « à lait» (*ga'i ði kosam*) et des taureaux «sans lait», c'est-à-dire des taureaux reproducteurs qui

engendrent des génisses qui seront des bonnes laitières (et qu'il faut garder dans le troupeau) et des taureaux qui engendrent des génisses qui seront des mauvaises laitières (et qu'on doit ainsi destiner à la vente). Enfin, pour vérifier l'embonpoint d'une bête, les Wodaabé regardent attentivement son corps, particulièrement le *dango*, cuisse des deux pattes postérieures, et les côtes (*becce*) : quand une bête est en bonne santé, ces parties sont recouvertes de tissus gras. La bosse (*ƴuuʁre*) aussi, avec sa rondeur, est un signe de bonne santé et d'embonpoint. Un autre signe est donné par l'os *yilo-yillonde*, c'est-à-dire l'os du dos à la base de la queue : dans une bête qui est en parfaite condition, cet os ne doit pas être visible : on dit même qu'on devrait pouvoir déposer une calebasse pleine de lait sur la graisse qui couvre cet os, sans aucun danger qu'elle se renverse.

Activités commerciales liées à l'élevage

250. Toutes les bêtes écartées du troupeau, sont vendues (*sorra*, vendre) sur les marchés au moment où les conditions semblent être les plus appropriées pour obtenir un bon prix (*coggu*), pour acheter (*sooda*) de la nourriture, à savoir surtout mil (*gawri*), riz (*maaro*), les ingrédients pour préparer la sauce (*li'o*) ; et des produits de première nécessité, à savoir habits (*kolte*, sing. *koltal*), pagnes (*guðe*, sing. *wudere*), chaussures (*paðe),* nattes *(daage*), sel (*lamðam* ou *hurfaare*) ou natron (*kawwa*) pour les animaux etc., comme aussi pour payer les impôts (*jangal*). Certaines bêtes peuvent aussi être échangées contre d'autres bêtes.

251. Au-delà des ventes de bétail sur les marchés, l'une des principales transactions commerciales relatives aux produits de l'élevage est celle du *battal* (du verbe *watta,* faire un échange) (appelé aussi *holloore,* du verbe *holla,* montrer), c'est-à-dire l'échange courant d'une bête contre une autre bête : par exemple, on obtient une bête adulte contre une bête jeune (pour abattre la bête adulte lors des cérémonies coutumières, par exemple, ou

la revendre sur le marché. On dit que deux personnes « ont fait ensemble un échange (*ɓe mbattindiri*)». Mais, on peut aussi échanger une bête contre un objet ou un produit (une selle de chameau, une épée, des habits de fête, des céréales, etc.), ou contre des services (travail de forgeron, de guérisseur, de marabout, etc.). Dans ces échanges, on peut donner ou recevoir, selon les cas, un *ɓesðaari* ou surcroît.

252. La pratique du *sippal* est propre à certaines époques de la saison sèche : il s'agit d'une activité pratiquée uniquement par les femmes, qui consiste à échanger ou troquer des produits laitiers contre d'autres produits ou de l'argent. Le *sippal* dépend d'un certain nombre de conditions : quantité de la production laitière du troupeau familial (qui est, en principe, réservée en priorité à l'autoconsommation); possibilité matérielle pour une femme de s'occuper de tout le travail que le *sippal* comporte (en termes de préparation du produit, déplacements pour faire le troc dans des villages de sédentaires ou dans des campements) ; la possibilité effective d'obtenir un produit en échange, le plus souvent du fonio sauvage dans les campements touareg ou du mil dans les villages d'agriculteurs sédentaires (haoussa ou zérma). Le femmes *sippooɓe* troquent lait caillé et beurre, mais le troc de lait frais est interdit (le lait doit être offert en cadeau (*njammu*) à un hôte ou à un ami). Une autre forme de troc pratiqué dans certaines régions est l'échange de tabac (*taaba*): pour faire cela, les gens achètent sur les marchés des quantités relativement importantes de tabac, non pas pour le chiquer (*ñaama taaba*) ou le fumer, mais pour le troquer avec les Touaregs et en recevoir en échange des céréales (fonio sauvage).

253. Pour subvenir à leurs besoins, certains éleveurs pauvres acceptent de garder les animaux appartenant à d'autres, agriculteurs de leurs régions comme aussi commerçants et fonctionnaires absentéistes (vivant dans les villages et les villes). Ces bêtes sont désignées *jokkereeji* (du verne *jokka,* coller),

n'étant jamais vraiment intégrées au troupeau familial. Ces contrats ne prévoient aucune forme de salaire, l'éleveur ayant la permission de bénéficier uniquement de la production des bêtes laitières du troupeau (qui sont souvent un pourcentage minime du total des bêtes). S'occuper des animaux d'étrangers donne à un éleveur l'illusion (ou la possibilité) de continuer à mener une vie pastorale plus ou moins normale. Mais cela est tout de même ressenti comme une humiliation, un état de dépendance.

254. Pendant trois à cinq mois de saison sèche, surtout les femmes adultes (souvent les femmes plus âgées) quittent leurs campements et se rendent soit dans des villages de populations sédentaires environnantes soit dans des villes plus éloignées (au Niger ou à l'étranger) : c'est le *ŧigaaki* (du verbe *ŧigu,* terme signifiant à l'origine « colportage »). Elles effectuent de différents petits travaux dans les villages et les villes : tresser les cheveux des femmes (*moora gaasa*, activité qui est aussi appelée *dordi*)), réparer des calebasses brisées (*nyo'otol tummude*, litt. « coudre les calebasses), vendre des médicaments traditionnels (activité appelée *dulkol*). Le but est de gagner un peu d'argent et subvenir aux besoins de la famille (nourriture, équipement, comme aussi argent pour acheter du petit bétail et des biens pour la dot des filles). Les hommes aussi cherchent aussi d'avoir quelques activités rémunératrices, comme le gardiennage de maisons, le transport d'eau ou aussi le *dulkol*. Le *ŧigaaki* est une activité pénible, surtout quand il implique des voyages longs et des conditions de vie difficiles. Mais, pour les familles pauvres, il est un moyen nécessaire : on dit que la pratique du *ŧigaaki* « est une nécessité pour le pauvre (*ŧigaaki no doole e talka)* ». Souvent, les Wodaabé ne gagnent pas beaucoup d'argent ces activités. Leurs maigres gains sont souvent utilisés pour payer le coût de longs voyages, le passage des frontières, les impôts et toute autre problème en cours de route. Cependant, un avantage accessoire est que l'absence de certains individus du camp pendant plusieurs

mois réduit les dépenses en nourriture de ceux qui restent derrière.

XI. PRINCIPALES PLANTES ET PATURAGES

La connaissance des plantes

255. Tout éleveur *boðaaðo* est un grand connaisseur des plantes, à la fois comme pâturages et herbages pour les animaux et médicaments de la pharmacopée traditionnelles (pour les hommes et les animaux). Dans le cycle végétatif des plantes, les éleveurs Wodaabé distinguent différents stades et à chaque stade ils attribuent des qualités différentes. En plus, ils savent qu'une même plante peut avoir une valeur différente selon son stade végétatif.

256. Tout au début de la saison des pluies, une jeune plante à l'état de pousse (appelé *fuðaalo*) ne permet pas au bétail de pâturer avec profit. Avec le stade successif, celui de la floraison, appelle *sanaalo*, qui correspond à la saison *korsol*, toutes les bêtes peuvent bien profiter. Cela encore plus quand la plante rejoint l'état de *wiigaalo*, ou fructification : le *wiigaalo* désigne le moment où la plante est pleinement développée. Le *wiigaalo* peut avoir plusieurs niveaux, par rapport à son état de croissance et, surtout, au comportement du bétail au pâturage : le *haaraande*, dans lequel les bêtes ont la possibilité d'être complètement rassasiées ; le *diifa-daro* (ou *nyaama-haara* (litt. « manger et être tout de suite rassasié ») et le *doppa-daro* (litt. « se jeter avec avidité et s'arrêter vite de pâturer »). C'est alors que les bêtes pâturent avec un maximum de profit. Le dernier stade du cycle végétatif de l'herbe fraîche est celui de la ramification ou « subdivision » (*peccitaaki*) de l'herbe déjà adulte (*huðo nyaako*). Le stade successif est celui du dessèchement : le *huyoro*, qui vient avec la saison *ƴaawol*. Le dessèchement de la plante est progressif, au fur et à mesure que la terre perd son humidité (mais pour certaines espèces, ce desséchement est très rapide). Après le

huyoro, on distingue encore le *ðasalduko* (ou : *ðayluko*) et le *yoorko*. A ce point-là on ne parle plus de *huðo* (herbe) mais de *geenal* (foin).

257. Chaque plante a un cycle végétatif plus ou moins long. A chaque moment, le fourrage a ses propres qualités, sa propre capacité (*mbaw*) : cette capacité est directement liée, selon les éleveurs Wodaabé, à la qualité et la quantité plus ou moins grandes de la production laitière du troupeau, et aussi à la facilité plus ou moins grande avec laquelle les bêtes prennent du poids (ou « graisse », *ɓellere*). Un bon fourrage, disent les éleveurs, fait augmenter directement la force (*sembe*) d'une bête : il fait augmenter le *wuhire*, c'est-à-dire la quantité et la qualité de la moelle (*busam*) dans laquelle réside toute la solidité et l'épaisseur d'une bête.

258. Les plantes sont réparties par rapport aux types de sols dans lesquels elles poussent ou dans lesquels elles peuvent davantage s'épanouir : ainsi des graminées comme le *sabeeri*, le *layel* ou le *follere* poussent surtout dans le sol argileux (*karal*), les cuvettes marécageuses (*fasaaji*), près des petites mares (*coofi*) et des grandes mares (*beeli*), ensemble avec plusieurs plantes aquatiques (du type *gaandowol*). Les sols des plaines (*kollaaðe*) et des haut-plateaux (pelle) sont riches surtout en plantes du type *dengeere*, *geene* ou *lay-laydol*, et aussi de nombreux arbres, qui constituent un excellent pâturage aérien annuel. Enfin, les sols sablonneux des dunes (*jole*) où poussent surtout du *hebbere* et du *geenal* en quantités énormes (alors que les arbres et les arbustes sont rares si l'on fait exception de quelques *tanni* ou *jigahi*).

259. Par rapport à l'appétibilité et à la valeur nutritive des plantes, les Wodaabé disent que le *ndiiriiri* et le *raÿÿere* constituent le fourrage le plus appété par les bovins (suivis par le *layel*, le *follere*, le *korom*, le *gunaaru*, etc.). Pour les

chameaux, la préférence est donnée au *dibeehi*, au *gillal*, au *yaaðya*, etc. Pour les petits ruminants surtout le *gillal* et le *dibeehi*.

260. Selon les éleveurs, dans une région donnée, une pluviométrie variable peut avoir des effets très importants sur le changement d'espèces d'une année à l'autre. Cela est bien visible surtout par rapport à l'alternance de deux espèces majeures : les *kebbe* et les *geene ðime*. Ces dernières ont besoin de pluies régulières et bien espacées et résistent très mal à de longs intervalles de temps sans pluies. Par contre, les *kebbe* sont beaucoup plus résistantes et ont tendance à se développer pendant des années à faible pluviométrie.

Liste alphabétique des principales plantes (désignation scientifique et termes foulfouldé)

Acacia albida, Mimosacea: *caaski*
Acacia ehrebergiana, Mimosacea: *tamas*
Acacia laeta, Mimosacea: *dibeehi*
Acacia nilotica, Mimosacea: *gawari*, *gonaaki*
Acacia tortilis, Mimosacea: *cilluki*
Alysicarpus ovalifolius, Papilionacea: *gadagiire*
Andropogon gayanus, Graminacea : ra*ўўere, sooƃre*
Aristida funiculata, Graminacea : *korom*
Aristida gracilis, Graminacea : *saraho*
Aristida sieberana, Graminacea : *surungeewol*
Bahunia rufescens, Caesalpinacea : *nammaari*
Balanites aegyptiaca, Zigophyllacea : *tanni*
Blepharia linariifolia, Acanthacea : *gillal*
Boscia senegalensis, Capparidacea : *jigahi*
Calotropis procera, Aesclapidacea : *bamambi*
Cassia nigricans, Caesalpinacea : *ñanngal buubi*
Cenchrus biflorus, Graminacea : *hebbere*
Chrozophora brocchiana, Euphorbitacea : *nduusur*
Citrullus colocynthis, Cucurbitacea : *habardu*
Citrullus lanatus, Cucurbitacea : *gunaaru*
Combretum micranthum, Combretacea : *gumuumi*
Combretum glutinosum, Combretacea : *ðooki*

Commiphora africana, Burseracea : *baðaaði*
Crotalaria podocarpa, Papilionacea : *pottalhi*
Cymbopogon giganteus, Graminacea : *gajaali*
Cymbopogon proximus, Graminacea : *hurdu-dumboore*
Cymbopogon schenantus, Graminacea : *noobol*
Cyperus conglomeratus, Cyperacea : *ndaÿon daaði*
Dactyloctenium aegyptium, Graminacea : *nguðe-nguðeeri*
Digitaria horizontalis, Graminacea : *laalowol*
Echinocloa stagnina, Graminacea : *ñerÿaare*
Eragrotis tenella, Graminacea : *buluuhi*
Gisekia pharnacioides, Molluginacea : *takka, ciilal*
Grewia bicolor, Tiliacea : *kelli*
Grewia flavescens, Tiliacea : *hursumuhi*
Grewia tenax, Tiliacea : *ciiƁooli*
Gynandropsis gynandra, Capparidiacea : *lanjere, gaasaya*
Guiera senegalensis, Combretacea : *sabaraahi*
Hyparrheina dissoluta, Graminacea : *sel-selnde*
Indigophera dyphilla, Papillonacea : *gaccungolhi*
Ipomoea acanthocarpa, Convolvulacea : *layel*
Ipomoea involucrata, Convolvulacea : *lay-laydu*
Lawsonia inermis, Lythracea : *ƁoƁoore*
Leptadenia hastata, Asclepiadacea : *yaaðya*
Maerwa crassipholia, Capparidiacea : *cenceni*
Nymphae, Nymphaeacea : *gaandowol*
Panicum laetum, Graminacea : *sabeeri*
Panicum turgidum, Graminacea: *gajalol*
Peristrophe bucalcyculata : *ñañataare*
Piliostigma reticulatum, Caesalpinacea: *barkehi*
Salvadora persica, Salvadoracea : *kacacce*
Schoenefeldia gracilis, Graminacea : *huðo rimo*
Sorghum aethiopicum, Graminacea : *gabaraari*
Sporobolus festivus, Graminacea : *ndiriiri*
Sporobolus helvolus, Graminacea : *ngarziiri*
Tapinanthus globiferus, Loranthacea : *sotoore*
Tephrosia purpurea, Papilionacea : *massahi*
Triumfetta petandra, Tiliacea : *follere*
Tribulus terrestris, Zygophyllacea : *tuppere*
Ziziphus mauritiana, Rhamnacea : *jaaƁi*
Ziziphus mucronata, Rhamnacea : *gulum jaaBi*
Zornia glachidiata, Papillionacea : *dengeere*

Note : Pour l'identification des termes scientifiques, nous avons utilisé : Peyre De Fabrègues B. (1979). *Lexique des plantes du Niger. Noms scientifiques. Noms vernaculaires*. Maisons-Alfort (GERDAT-IEMVT) ; et von Mydell H.J. (1980) *Arbres et arbustes du Sahel. Leurs caractéristiques et leurs utilisations »* (GTZ).

XII. PRINCIPALES MALADIES DU BETAIL

La connaissance des maladies

261. Les Wodaabé savent reconnaître et diagnostiquer avec précision un nombre important de maladies du bétail. Parmi les maladies (*nyawuuji*, *jukkooii*, *appeeji*), il y en a de très graves et mortelles (comme l'*azawa*, le *tuurna* etc.), de dangereuses (comme le *rukkungo*, le *betu*, etc.) ou de légères (comme le *ɓaawo* ou le *mamre*) et des maladies contagieuses.

262. Chaque maladie a son origine. Mais une véritable maladie, à la différence de toute sorte de malheurs (liés à l'infraction d'interdits, par exemple) n'a pas de véritable explication.

263. Les bergers savent intervenir pour un certain nombre de maladies par le biais de pratiques qui relèvent le plus souvent de la pharmacopée que de la magie (encore que pour eux la frontière entre ces deux domaines ne soit pas nettement tracée). L'une des interventions les plus fréquentes est celle qui fait recours au pouvoir de cautérisation du feu (*suma)*. D'autres interventions consistent dans des scarifications et des saignées (*ǔyara*) des incisions (*sala*), des onctions (*moolma*), avec des poudres ou pommades à base de plantes (racines, écorces ou fruits). Une forme de vaccination n'est connue que pour le *nyiiro* (péripneumonie contagieuse). Pour aider la lactation d'une vache laitière, on souffle puissamment dans son anus (on dit *huppa nagge*).

264. Comme pour les maladies humaines, même les maladies animales sont divisées en deux grandes catégories : les maladies chaudes (*gulði*, et les maladies froides (*peewði*). Les premières sont les plus dangereuses et généralement les plus graves : les bêtes ne pâturent pas du tout, leurs corps sont chauds, elles dépérissent vite. Le fait qu'elles recommencent à pâturer est un signe certain de guérison. Les maladies froides quant à elles, n'empêchent pas la bête de pâturer, mais cela sans aucun profit.

265. Les Wodaabé n'établissent pas un lien particulier entre les maladies et les saisons. Certaines maladies, comme le *pukka*, le *rukkungo* et la diarrhée des veaux seulement sont rattachées à la saison des pluies. Mais la plupart des autres maladies peuvent frapper à n'importe quel moment de l'année.

266. Certaines maladies sont considérées contagieuses (*nyawuuji dabooji*), comme le *tuurna* et l'*azawa*, et aussi le *safa.* On éloigne la bête malade ou on la met à l'écart du reste du troupeau : on lui construit un enclos et on lui apporte sur place eau et foin, jusqu'à guérison complète.

Liste alphabétique des principales maladies (en français et foulfouldé

Abcès (dents) : *gawuuje*
Abcès (oreilles, gorge) : *kooƁal*
Actinobacillose : *se'ere*
Aegagropile : *doorde*
Affection cutanée : *mbaartu ; pi'itu*
Articulations : *wakkande ; coptol.*
Avortement : *wuftere*
Boitement : *pakkitel*
Charbon bactéridien : *Ɓoola*
Charbon symptomatique : *azawa ; kaðaw ; gelooðe ; garsa ; meemol*

Constipation : *Ƃiððara*
Corne (infection) : tolki
Crevasses (pieds) : *pecca*
Diarrhée : *caarol*
Dystocie : *Ƃilore*
Enflure (talon) : *fohire*
Enflure (cheville) : *pose*
Entorse (gén.) : *silƂere*
Entorse (genou ou jarrets) : *goptol*
Epilepsie : paððe
Eruptions (cutanées) : *pi'itu*
Faiblesse : *ciiBaw* ou *ciimaw*
Fièvre : *pukka*
Fièvre aphteuse : *safa : mbooru.*
Fracture : *yewre*
Héméralopie : *dandumi*
Hygroma : *goptol*
Inflammation (pattes) : *mamre*
Langue (pustules) : *se'ere*
Mamelle : *felwere*
Mammite : *kippol*
Météorisation : *guttel*
Météorisme (abdominal) : *rukkungo*
Muscles (douleurs) : *ðaðol* ; *lawdaaje*
OEdèmes : *ðaasu*
Onglons (maladie) : *cuuru*
Péripneumonie contagieuse : ñ*iiro*
Peste bovine : *tuurna*
Prolapsus utérin : B*aawo*
Rickettsiose : *woyre*
Streptocoque : *mbaartu*
Système nerveux : *mabugaare*
Tétanos : *mabugaare*
Toux : *kulbol ; Ÿowru*

Index des principaux mots français

(Les chiffres renvoient aux paragraphes)

Accoucher : 49 -51 ; 75 ; 109 ; 175
Aimer : 30 ; 86 ; 97 ; 103 ; 164 ; 88 ; 198 ; 230 ; 240
Ame : 72 ; 134 ; 135 ; 153-158
Amitié : 78 -82 ; 86 ; 99 ; 160 ;196-197 ; 214
Ancien : 5 ; 13 ; 17 ; 36 ; 63-72 ; 160 ; 239
Arbre : 18 ; 59 ; 65 ; 95 ; 104 ; 114 ; 123 ; 127 ; 138 ; 143 ; 187 ; 205 ; 214 ; 245 ; 258
Argent : 51 ; 135 ; 152 ; 137 ; 252 ; 254
Aveugle : 91 ; 124 ; 137 ; 139

Beauté : 40 ; 41 ; 43 ; 172 ; 173
Bénédiction : 20 ; 23
Berger : 42 ; 59 ; 72 ; 85 ; 90 ; 92 ; 109 ; 110 ; 114 ; 116 ; 163 ; 221 ; 226 ; 233 ; 240 ; 241 ; 245 ; 249 : 263 (voir : éleveur)
Bonheur : 1 ; 77 : 140 ; 144 ; 149 ; 153 ; 159 ; 169 ; 174 ; 176-177 ; 220 ; 221 ; 229
Bras : 135 ; 197-204

Cacher : 108 ; 208 ; 209
Campement : 16 ; 21 ; 47 ; 50 ; 53 ; 57 ; 69 ; 73 ; 81 ; 108 ; 110 ; 122 ; 125-126 ; 171 ; 186 ; 188 ; 189 ; 242 ; 243 ; 244 ; 245 ; 252 ; 254 (voir : *Groupe familial*)
Chant : 38 ; 39 ; 40 ; 41 ; 132 ; 198
Charme : 41 ; 162 ; 167 ; 170-172
Chef : 16 ; 24 ; 31 ; 41 ; 63 ; 113 : 190 ; 234 ; 238 ; 247 ; 254
Chemin : 1 ; 5 ; 13 ; 76 ; 120
Cheptel : 31 ; 141 ; 151
Ciel : 32-34 ; 246
Cœur : 51 ; 95 ; 99 ; 102 ; 108 ; 167 ; 197 ; 205 ; 209 ; 214-225
Colère : 217
Colline : 127 ; 153 ; 186 ; 205
Corde : 8 ; 12 ; 13 ; 18 ; 68 ; 72 ; 86 ; 93 ; 118 ; 122 ; 127 ; 185 ; 186 ; 245
Corral : 122 ; 123 ; 245
Courage : 5 ; 94
Crainte : 5 ; 6 ; 25 ; 33 ; 71 ; 161

Danse : 8 ; 38 ; 39 ; 40 ; 41 ; 198 ; 246

Dieu : 19-32 ; 79 : 120 ; 139 ; 141 ; 147 ; 152 ; 158 ; 175 ; 192 ; 199 ; 218
Dimanche : 23 ; 50 ; 72 ; 243 ; 245
Don : 83-85 ; 92 ; 155 ; 249
Douleur : 75 ; 212 ; 215 ; 212 ; 215 ; 216 ; 220
Dromadaire : 23 ; 118 ; 186 ; 226 ; 240 ; 246

Eau : 33 ; 34 ; 72 ; 131 ; 137 ; 157 ; 162 ; 170-171 ; 193
Eleveur : voir : berger
Enfant : 20 ; 46 ; 48 ; 54 ; 57 ; 58 ; 69 ; 70 ; 73 ; 74 ; 91 ; 109 ; 113 ; 114 ; 115 ; 116 ; 119 ; 121 ; 123 ; 151 ; 162 ; 177 ; 198 ; 211 ; 212 ; 246
Etoile : 32 ; 186 ; 246
Etranger : 53 ; 81 ; 94 ; 108 ; 120 ; 121 ; 129

Famille : 16 ; 43 ; 46 ; 49 ; 50 ; 51 ; 54 ; 55 ; 76 ; 77 ; 81 ; 89 ; 91 ; 113 ; 122-124 ; 141 ; 213 ; 231 ; 241 ; 243 ; 247 ; 254
*Faut*e : 12-14 ; 17 ; 59 ; 81 ; 212
Femme : 45 ; 109 ; 117 ; 130 ; 173 ; 198 ; 211
Fête : 38-41 ; 132 ; 177
Feu : 16 ; 110 ; 122 ; 140 ; 187 ; 203; 245 ; 263
Fils aîné : 6 ; 58 ; 115
Foule : 42 ; 123 ; 128
Foyer familial : 47 ; 48 ; 53 ; 57 ; 60 ; 77 ; 107-111
Front : 59 ; 138 ; 147 ; 150 ; 193. 194

Génisse : 54 ; 83 ; 93 ; 235 ; 241 ; 249
G*rossesse* : 49-51 ; 211
Groupe socio-pastoral : 122-124
Guérisseur : 75

Héritage : 1 ; 7 ; 53 ; 74 ; 240
Homme : 7 ; 10 ; 16 ; 31 ; 36 ; 52 ; 55 ; 56 ; 57 ; 59 ; 66 ; 106 ; 108 ; 109 ; 110 ; 117 ; 118 ; 130 ; 153 ; 162 ; 189 ; 207 ; 238 ; 246 ; 254

Intelligence : 178-181
Interdit : 15-18 ; 242 ; 252

Lait : 46 ; 69 ; 66 ; 72 ; 81 ; 86 ; 89 ; 93 ; 119 ; 120 ; 131 ; 138 ; 140 ; 164 ; 168-169 ; 212 ; 247 ; 249 ; 252
Lignage : 9 ; 35 ; 36 ; 123 ; 127-133 ; 164

Lundi : 162 ; 243

Lune : 107 ; 246

Main : 84 ; 109 ; 197-204
Maladie : 16 ; 30 ; 75 ; 134 ; 248 ; 255 ; 261-266
Malédiction : 13 ; 14 ; 28 ; 158
Marché : 112 ; 118 ; 136 ; 197 ; 231 ; 247 -250
Mariage : 4 ; 43-48 ; 52-53 ; 54 ; 55 ; 61 ; 93 ; 113 ; 116 ; 129 ; 193
Méchant : 28 ; 75 ; 94 ; 97 ; 101 ; 103 ; 223 ; 242 ; 246
Médicament : 254 ; 255 ; 270
Mensonge : 67 ; 96 ; 106 ; 150 ; 210
Mois : 22 ; 49 ; 106 ; 227 ; 229 ; 230 ; 242 ; 244 ; 246
Mourir : 22 ; 58 ; 71-72 ; 99 ; 136 ; 155-156 ; 200-201 ; 213
95 ; 132 ; 151 ; 152 ; 153 ; 163 ; 196 ; 197 ; 209 ; 253

Naître : 62 ; 123
Nom : 4 ; 6 ; 36 ; 58 ; 74 ; 161-164

Oncle : 55 ; 58 ; 73-74 ; 83 ; 93 ; 131 ;131 ; 169 ; 212

Paix : 20 ; 174-175 ; 199
Pardon : 14 ; 17 ; 20 ; 21 ; 29 ; 59 ; 81
Parenté : 43 ; 62 ; 122 ; 123 ; 126 ; 127 ; 129 ; 130 ; 131 ; 133 ; 165 ; 168-169 ; 212 ; 238
Paresse : 42 ; 104
Parole : 14 ; 66 ; 67 ; 79 ; 81 ; 99 ; 100 ; 117 ; 167 ; 171 ; 180 ; 208 ; 216 ; 222 ; 223
Patience : 5 ; 76 ; 77 ; 94
Pauvre : 89 ; 95 ; 134-139 ; 140 ; 142 ; 144 ; 145 ; 150 ; 203 ; 234 ; 253 ; 254
Personne humaine : 11 ; 26 ; 77 ; 128 ; 152-154 ; 218
Pluie : 34 ; 35 ; 115 ; 116 ; 193 ; 227–236 ; 240 ; 241 ; 246 ; 256 ; 260 ; 265
Poitrine : 206 ; 214-217
Prêter : 63 ; 80 ; 86-90
Prière : 21 ; 22 ; 125
Propriétaire : 31 ; 83 ; 86 ; 87 ; 93 ; 195
Pudeur : 6 ; 11 ; 45 ; 58 ; 87 ; 93
Puits : 91 ; 118 ; 119 210 ; 231 ; 233 ; 234 ; 240

Rassemblement : 4 ; 35-37 ; 40-42 ; 58 ; 59 ; 72 ; 86 ; 93 ; 112 ; 129
Riche : 27 ; 74 ; 84 ; 92 ; 140-151 ; 203
Route : 1 ; 5 ; 13 ; 67 ; 127 ; 174 ; 197

Saison sèche : 32 ; 85 ; 92 ; 116 ; 125 ; 228 ; 231 ; 232 ; 235 ; 240 ; 247 ; 248 ; 252 ; 254 ;
Sang : 99 ; 165-167 ; 168 ; 239
Santé : 174- 175
Savoir : 66 ; 86 ; 173-174
Savoir-faire : 178-179
Soleil : 32 ; 40 ; 64 ; 106 ; 139 ; 188 ; 235 ; 240 ; 246

Taureau : 43-45 ; 52 ; 53 ; 54 ; 58 ; 71 ; 90 ; 93 ; 95 ; 105 ; 116 ; 143 ; 243 ; 245 ; 247 ; 249
Tête : 72 ; 75 ; 104 ; 120 ; 184-196 ; 238 ; 241
Troc : 231 ; 252
Troupeau : 16 ; 42 ; 45 ; 54 ; 58 ; 63 ; 65 ; 71 ; 72 ; 93 ; 103 ; 118 ; 119 ; 122 ; 187 ; 194 ; 227 ; 229 ; 230-235 ; 238-245 ; 250

Vache : 16 ; 42 ; 46 ; 54 ; 63 ; 72 ; 76 ; 77 ; 80 ; 84 ; 86-90 ; 92 ; 93 ; 97 ; 103 ; 105 ; 109 ; 135 ; 141 ; 144 ; 147 ; 160 ; 163-164 ; 174 ; 194 ; 245 ; 247-249
Vent : 34 ; 167 ;171
Ventre : 45 ; 75 ; 100 ; 107 ; 135 ; 163 ; 205-
Vérité : 52 ; 72 ; 96 ; 210
Vie : 72 ; 131 ; 132 ; 155-160
Visage : 205 ; 225

Yeux : 40 ; 64 ; 104 ; 136 ; 137 ; 142 ; 179 ; 218 ; 219 ; 225 ; 240

Index des principaux mots foulfouldé

Abréviations

§ : paragraphe *; Adj. :* adjectif ; *Pl. :* pluriel ; *Sing.* : singulier ; *V. :* verbe
→ *: entrée dérivée ou associée*

Les verbes sont donnés sous leur forme active (*racine+a*), moyenne *(racine+o*) et passive (*racine+e*), comme aussi la forme désignant un état (*racine+i*).

afo : fils aîné (§6 ; 21 ; 58 ; 115)
alad : dimanche (§23 ; 50 ; 72 ; 243 ; 254)
alla : Dieu ; ciel (§19-34)
altine : lundi (§162 ; 243)
amaana : amitié, fidélité (§78-82 ; 99)
anda : V. savoir ; connaître (§178)→ *andal*
andal : connaissance (§178-179 → *anda*
anduðo pl. *anduƁe* : connaisseur (§178) → *anda, andal*

arda : V. être devant, devancer (§63 ; 236) → *arðo*
arðo pl. *arðo'en :* qui se tient devant ; chef (§63 ; 190 ; 236) → *arda*

ba'atal : type de mariage (lévirat) (§55) →*wa'ata, ba'ataaðo*
ba'ataaðo : épouse (mariage *ba'atal*) (§55)
balðe : sing. *ñandeere :* journée, jour (§71 ; 156 ; 171 ; 227)
bappaaño ; pl. *bappaanƁe,* oncle paternel (§73 ; 74)
belðumƁe, oncle paternel (§73 ; 74)
belðum : chose agréable ; bonheur (§1 ; 87 ; 140 ; 149 ; 152 ; 153 ; 159 ; 176-177 ; 220 ; 221) → *wela*
bilki pl. *bilki'en* : petit enfant (§64 ; 69 ; 109 ; 114 ; 162)
boofnðam : réclusion (première grossesse) (§49-50)

*mbiird*i : comportement (§94 ; 99 ; 195)
mboðangaaku : tradition des Wodaabé (§1-13 ; 15 ; 73 ; 120)

Ɓandu : corps (§171 ; 173-174*)*
Ɓernde pl. *Ɓerðe :* cœur ; poitrine ; colère (§51 ; 99 ; 100 ; 102 ; 167 ; 206 ; 209 ; 214-225)→ *Ɓerna*
Ɓerna: se fâcher, être en colère (§217) → *Ɓernde*
Ɓesða : V. augmenter ; accroître (§ 140 ; → *Ɓesðaari*
Ɓesðaari : augmentation, accroissement (§140 ; 251) → *Ɓesða*

ceeðe : argent (§135 ; 137)
ceeðu : saison sèche (§232 ; 248) → *seeða*

daande : cou (§42 ; 136 ; 142 ; 173)
daangol : corde où on attache les veaux (§86 ; 118 ; 122)
dabbunde : saison froide (§230 ; 231 ; 232)
daððo : enclos (réservé aux hommes) (§44 ; 59 ; 77 ; 108 ; 110 ; 189)
daña V. engendrer (§78)→ *dañdeeki*
dañdeeki : le fait d'avoir été engendrés ensemble ; parenté (§78)
debbo pl. *rewƁe :* femme (§45 ;109 ; 117 ; 131 ; 117 ; 173 ; 198 ; 211 ; 245)
demal : culture agricole ; agriculture (§118)→ *rema*
dimdaaðo pl. *rimdaaBe* : parent proche (§62) → *rimda*
dimdeeki ; parenté (§123) → *rimda*
diskaaðo : riche ; enrichi (§146) → *risku, diskuðo*
diskuðo pl. *riskuƁe* : riche (§140-151) → *risku*
duðal pl. *duðe* : corral ; troupeau familial ; groupe familial (§121-124 ; 252)
duubi → *ndungu*
ðuuðal : multitude ; foule (§13 ; 85 ; 123 ; 128) → *ðuuði*

duumol : transhumance (§236 ; 240 → *ruuma*
*duuniy*a (ou : *duuniyaru*): gens (§13 ; 22 ; 71 ; 75 ; 77 ; 95 ; 97 ; 99 ; 100 ; 103 ; 136 ; 153 ; 166 ; 167 ; 168 ; 170 ; 173 ; 178 ; 182 ; 193 ; 201 ; 217 ; 218 ; 222 ; 238)

ndiyam : eau (§33 ; 34 ; 72 ; 137 ; 162 ; 168 ; 170-171 ; 193)
ndonaaku : héritage (§7) →*rona, ndonu*
ndonu ; héritage (§7 ; *53)* →*rona, ndonaaku*
ndottiijo pl. *ndotti'en :* homme adulte ; ancien (§63 ; 67)
ndungu pl. *duubi : saison des* pluies, hivernage ; année (§115 ; 229 ; 230 ; 240)

ðemngal pl. *ðemnðe* : langue (§149 ; 187 ; 273)

fiƁa : V. nouer, faire un nœud ; attacher (§75 ; 162 ; 245
fina : V. se réveiller (§7 ; 66 ; 147 ; 178)
fi'a : V. frapper ; battre (§74 ; 75 ; 209
fombina : sud (§57 ; 186 ; 189 ; 246
foofa : V. respirer ; vivre (§7 ; 20 ; 157° → *foofaango*
foofaango : respiration ; vie (§ 20 ; 157) → *foofa*
fuða ; V. pousser ; croître (§245 ; 246 ; 254 ; 256)
fulfulde : langue peul, tradition des peul (§10 ; 11 ; 13 ; 98) → *woðaande*

garso'o, pl. *warsooƁe :* éclaireur (§237 ; 244)
gaynaako pl. *waynaaƁe :* éleveur, berger (§226)→*wayna, ngayna, ngaynaaka*
gite: Sing. *yitere* (§40 ; 64 ; 104 ; 135; 136 ; 137; 142 ; 179 ; 217-219 ; 225 ; 240)
gondal : cohabitation (§76 ; 126 ; 239) →*wondi*
gorko pl. *worƁe :* homme (§10 ; 117), racine -*wor (*mâle) → *worƁe*

ngayna : saillie (d'un animal); élevage (§76 ; 88 ; 226)→*ngaynaaka, gaynaako*
ngaynaaka : ce qui concerne l'élevage (§88 ; 226)→*ngayna, gaynaako*
ngeelooba pl. *geelooði* : dromadaire (§23 ; 246)
nguurki : vie (§136 ; 155) → *wuura*

haala : parole (§81 ; 99 ; 100 ; 167 ; 171 ; 208 ; 222 ; 223)
haƁa : V. se battre (§100) → *haƁre*, *kaƁeteeðo*
haara :V. se rassasier (§ 177 ; 207 ; 256)
haƁƁa : V. attacher (§43 ; 63 ; 86 ; 196) →*haƁƁana'e*

haƁƁana'e pl. *kaBBanaaji* (§63 ; 73 ; 86-89 ; 161 ; 163) → *haƁƁa*
hawra : V. se réunir, se rassembler (§86 ; 112 ; 123) → *hawraano, kawtal, kawrital, hawrinde*
heƁa : V. obtenir, gagner (§21 ; 27 ; 84 ; 95 ; 104 ; 134 ; 138 ; 140 ; 227) → *keƁal, hepta*
heewa : V. être plein (§64 ; 71 ; 95 ; 220) → *keewtuðo*
hendu pl. *keni :* vent (§34 ; 167 ; 181)
hepta : V. retrouver, gagner à nouveau ; saisir, comprendre (§84 ; 134 ; 183) → *heƁa*
higgira : V. faire amitié, se lier d'amitié (§78 ; 162)→*higo, higaaku*
higaaku : amitié (§78 ; 199)→*higgira, higo*
higo pl. *higiraaƁe* : ami (§78 ; 162)→*higgira, higaaku*
hiira : V. faire soir ; coucher (du soleil) (§40 ; 64 ; 96 ; 170 ; 184 ; 186 ; 254 ; 255) → *hiir-naange*
hiir-naange : ouest (§99 ; 188 ; 246) → *hiira*
hinna : V. saluer, converser (§120 ; 237 ; 238) →*kinnal*
hitaande pl. *kitaale* : année (§155 ; 227)
hoowa : V. marier (§43) → *koobgal, koowaaðo*
hoða : V. camper ; percher (§125) → *hoðorde*
hokka : V. donner (§68 ; 73 ; 83 ; 84 ; 93 ; 97 ; 102 ; 178 ; 183 ; 199 ; 219)→ *kokkuðo*
hula : V. craindre, respecter (§6 ; 25 ; 67 ; 77 ; 210 ; 225) → *kulol, kul-kultira*
hoðorde pl. *koðolle :* campement (§125-126) → *hoða*
hoore pl. *ko'e* : tête (§75 ; 93 ; 104 ; 120 ; 142 ; 184-196 ; 197 ; 238 ; 241 ; 246)
hoota : V. rentrer, revenir (§72 ; 240)
horre pl. *koðe* : étoile ; corps lumineux dans le ciel (§246)

inde : nom (§6 ; 58-59 ; 161-164)
itta : V. enlever, ôter (§14 ; 51 ; 158 ; 202)

jahango : demain (§24 ; 26 ; 81 ; 150)
*jawdi , s*ing. *jawgol :* cheptel (§31 ; 141 ; 151 ; 177 ; 181)
jahango : demain (§2 ; 24 ; 26 ; 81 ; 148)
jam : santé ; paix (§20 ; 149 ; 172-173 ; 197) → *njamu*
jawdi : sing. *jawgol :* cheptel (§31 ; 141 ; 151 ; 175 ; 179 ; 224 ; 240) → *je'a*
je'a : V. être propriétaire ; posséder ; causer (§31 ; 224) → *jawdi*
jemma pl. *jemmaaje :* nuit (§138 ; 160 ; 203)
jogiiðo pl. *jogiiƁe* : possesseur, propriétaire (§31 ; 142 ; 145) → *jogo*
jogo : V. posséder, être propriétaire de (§31 ; 142) → *jogiiðo*
jom (§16 ; 31 ; 57 ; 109 ; 110 ; 113 ; 142 ; 143) → *jomiraawo*

jomiraawo : propriétaire ; Dieu (§31) → *jom*
jungo pl. *juuđe* : bras ; main (§84 ; 112 ; 197-204) → *juuti*
juuti : V. être long (§173 ; 197 ; 203) → *jungo*

njamu : santé (§145 ; 174 ; 175) → *jam*
njaram : nourriture (§170 ; 208) → *yara*

kaaŋaađo, pl. *haaŋaaƀe* : fou (§135 ; 195) → *kaañe*
kaañe : folie (§135) → *kaaŋaađo*
kaawu : oncle maternel (§73 ; 74 ; 83 ; 90 ; 169 ; 212)
kalluđo, pl. *halluƀe* : méchant (§28)→ *halla*
kawrital : rassemblement ; association (§86 ; 123°
keƁal : gain, acquisition (§106 ; 140 ; 146 ; 149 ; 192) →*heƁa*
keewa : sentiment de solitude (§77 ; 220)
kinnal pl. *kinne* : conseil pastoral (§237 ; 238-240) → *hinna*
kođaaku ; hospitalité (§5 ; 94 ; 120) → *kođo*
kođe sing. *horre*
kođo pl. *hođƁe :* hôte (§120) → *kođaaku*
koobgal pl. *koobđe* : mariage 'principal) (§43-48 ; 52 ; 53 ; 54 ; 56)→ *hoowa, koowaađo*
koowaađo pl. *hoowaaƁe :* mariée (§43 ; 53 ; 57) → *hoowa, koobgal*
kosam : lait (§168 ; 170 ; 247 ; 249)
kulol : crainte, peur, respect (§5 ; 6 ; 25 ; 71 ; 161 ; 201) → *hula*
laato : V. devenir (§77 ; 84 ; 93 ; 153°
laawol pl. *laaƁi* : route, chemin (§1 ; 10 ; 13 ; 67 ; 68 ; 76 ; 127 ; 174 ; 197 ; 246)
ladde : brousse (§18 ; 75 ; 229)
leñol pl. *leñi* ou *leÿÿi* : groupe agnatique (§123 ; 127-133 ; 164)
lesdi : sol, terre ; région, pays (§17 ; 18 ; 23 ; 32 ; 67 ; 129 ; 141 ; 182 ; 200 ; 230)
lewru pl. *lebbi* : (lune ; mois (lunaire) (§107 ; 242 ; 246)
luumo pl. *luube :* marché (§112 ; 136 ; 247)

maara : V. nourrir ; élever (§135 ; 208)
maaya : V. mourir ; être mort (§72 ; 158) → *maayde, maayđo, mayeejo*
maayde : mort (§72 ; 99 ; 136 ; 155 ; 156 ; 200 ; 213) → *maaya*, *maayđo*
maayđo pl. *maayƁe* : mort (§189) → *maaya*
majja : V. perdre ; s'égarer (§1 ; 99 ; 182)
mawđo pl. *mawƁe* : grand ; vieillard (§25 ; 63-69) →*mawna*
mawna : V. grandir ; devenir grand (§63) → *mawđo*
mawniraawo pl. *mawniraaƁe :* frère ainé, grand frère (§63)→*mawna*

muña : V. patienter (§5 ; 76-78 ; 94) → *muñal ; muñðo*
muñal : patience (§5 ; 76) → *muña, muñðo*

naange : soleil (§32 ; 99 ; 106 ; 133 ; 139 ; 188 ; 235 ; 240 ; 246)
naawa : V. avoir mal ; faire mal (§176 ; 197 ; 215) → *naawore*
nafa : V. être utile ; servir (§101) → *naf-naftira, nafuye*
naf-naftira : V. être utile l'un pour l'autre (§128) → *nafa, nafuye*
nagge pl. *na'i* : vache ; zébu (§84 ; 86 ; 91 ; 97 ; 103 ; 109 ; 160 ; 163 ; 185. 190 ; 191 ; 247 ; 248 ; 263)
na'i sing. *nagge :* vaches ; zébus ; troupeau (gén.) (§11 ; 42 ; 46 ; 76 ; 83 ; 103 ; 141 ; 147 ; 164 ; 170 ; 174 ; 187 ; 194 ; 226 ; 229)
nanga : V. prendre, saisir (§86 ; 99 ; 100 ; 135 ; 136 ; 137 ; 162 ; 167 ; 222)
neððangaaku : humanité ; ce qui constitue un être humain (§152)→ *neððo*
neððo : personne humaine ; quelqu'un (§17 ; 21 ; 22 ; 26 ; 27 ; 30 ; 77 ; 87 ; 106 ; 147 ; 149 ; 150 ; 152. 153 ; 192 ; 219 ; 222 ; 238) → *neððangaaku*,

ñalande : journée (invitation) (§144)
ñalooma : journée (§246)→ *ñalla*
ñande : jour (§22 ; 45 ; 162 ; 243 ; 250) → *ñalla*
ñawðo, pl. *ñawBe :* malade §75) →*ñawa*
ñawta : V. guérir (§75) → *ñawto'o*
ñawto'o pl. *ñawtooƁe* : guérisseur (§75 ; 1469
ñawu pl. *ñawuuji* : maladie (§75 ; 134)
ŋarinðo : pl. *ŋarinBe* : beau/belle (§173)→ *ŋarol*
ŋarol : beauté (§173) →*ŋarinðo*

perol : migration (§127 ; 240 → *fera*
pulaaku : règles de vie des Peul (§58 ; 88 ; 98 ; 115) → *pullanaaku, mboðangaaku*
pullanaaku : tradition, culture des Peul (§11) → *mboðangaaku*

reedu pl : *deeði* : ventre (§45 ; 100 ; 107 ; 108 ; 205-213)
reena : V. garder ; protéger (§79 ; 118)
rewƁe : → *debbo*
rima : V. engendrer ; naître (§62 ; 87 ; 123) → *rimda*
rimdaaƁe sing. *dimdaaðo* : parent proche (§52 ; 61 ; 62)
risku : richesse (§27 ; 84; 93; 140 ; 147 ; 150) →*riska, diskuðo*
riskuƁe : sing. *diskuðo*
rona : V. hériter (§105 ; 152) → *ndonu*, *ndonaaku*
ruuma : V. passer l'hivernage (§229 ; 240) →*ndungu, duumom*

sembe : force ; la plupart de (§85 ; 183 ; 267) → *sembiððo*, *sembidi*
senda : V. diviser, partager (§54 ; 83 ; 90 ; 241) → *sendereeji*
sendereeji : bêtes partagées (§54) →*senda*
semta : V. avoir de la retenue, pudeur ; avoir honte (§6) → *semteende, semtuðo*
semteende : retenue, pudeur ; honte (§6 ; 94)
semtuðo pl. *semtuƄe :* qui ne respecte pas la retenue ou pudeur (§6) →*semta, semteende*
semtuðum : acte reprochable (§6) →*semta*
sippa : V. troquer ; échanger (§262) →*sippal*
sippal : troc, échange (§262) → *sippa*
sooda : V. acheter (§250) → *sorra*
sorra : V. vendre (§250) → *sooda*
suudu pl. *cuuði* : maison ; enclos familial (§31 ; 47 ; 50 ; 57 ; 60 ; 107-111 ; 113 ; 187 ; 214)

taara : V. envelopper, enserrer (§130) → *taarde, taaroore*
taarde : groupe social (§130) → *taara, taaroore*
taaroore : cercle de gens (§130) → *taara, taarde*
taga : V. créer (§27 ; 152) →*tagu, tagangaaku*
tagangaaku : humanité (§77 ; 152-153) → *taga*
tageefi : manière de faire (§154°→ *taga*
tagoodi : allure, démarche (§154)→ *taga*
tagoore : création (§154)→*taga*
tagu : être humain (§152-154) → *taga, tagangaaku*
talka → *talkaajo*
talkaajo pl. *talkaaƄe* : pauvre (§134-142) → *talkidi, talkaaku*
talkaaku : pauvreté (§134) → *talkidi, talkaajo*
talkidi ; V. être pauvre (§134) → *talkaajo, talkaaku*
tedda : V. être lourd (§26 ; 28 ; 143) → *teddunde, teddungal*
teddunde : ñande teddunde : vendredi (§243) → *tedda*
teddungal : poids ; importance ; considération (§143 ; 167) → *tedda*
teenaaki pl. *teenaaðe* : arbre (§114 ; 138 ; 187 ; 205 ; 214)
te'a : V. marier (§52)→ *te'egal*
te'egal : mariage (rapt) (§52-54 ; 56 ; 193 ; 194) → *te'a*, *te'aaðo*
tiinde : front ; chance (§147 ; 150 ; 192)
togu : charme (§162 ; 170-172)
tokka : V. suivre (§1 ; 100 ; 123 ; 132 ; 174 ; 182 ; 227) → *tokkindira*
toko : imposition du nom (§58 ; 59 ; 162) → *tokoori*
towa : V. trouver (§7) → *towtoore*
towtoore : patrimoine, héritage (§7) → *towa*

una : V. piler (§114 ; 119 ; 245)

waamnde pl. *baamle* : montagne (§186 ; 205)
waawi : V. pouvoir, être capable de (§26 ; 142) → *baawɗo*
wakkasi : moment ; heure (§21 ; 155 ; 235)
walla : V. aider (§81)
waña : V. haïr (§103 ; 219 ; 249) → *gañoʼo*
wappaañƁe → *bappaaño*
wara : V. venir (§129) (pl. *ngara*) → *warta, wari-wariʼen*
wara : V. tuer (§156) (pl. *mbara*)
warsooƁe → *garsoʼo*
wari-wariʼen : immigrés (§129) → *wara*
watta : V ; échanger, troc (§251) → *battal*
wayna : V. paître ; saillir (d'une bête) (§109 ; 225)→*gaynaako, ngaynaaka*
weela : V. avoir faim, être affamé (§134) → *beelaɗo*
weelo ; faim (§135; 229) → *weela, beelaɗo*
weendu pl. *beeli :* mare (§107 ; 219 ; 229 ; 242)
weli: V. être bon au goût, savoureux (§140) →*belɗum*
woɗaande : parler des Wodaa*Ɓe* (§9)
woɗɗi : V. être loin (§132)
wollinde pl *bolliiɗe :* parole ; langue parlée (§9*)* → *wolwa*
wolwa : V. parler (§9 ; 180) → *wollinde*
wondi : V. être avec (§76) → *gondal, woni*
woni : V. être (§25 ; 64 ; 69 ; 76 ; etc.) → *wondi*
wonna : V. abîmer (§191)
woofa : V. manquer, perdre, faire une faute (§1 ; 17. 192)
woyla : nord (§70 ; 186 ; 246)
*ƭ*pl. *gure :* campement familial ; groupe familial (§9 ; 16 ; 31 ; 45 ; 60 ; 69 ; 73 ; 77 ; 108 ; 109–111 ; 112-121 ; 122 ; 125 ; 126 ; 186 ; 188. 189)
wurto : V. sortir (§59 ; 133)
wuura : V. vivre (§112 ; 155) → *nguurki, wuro*

yara : V. boire ; manger (§207)→ *yarda, njaram,*
yeeso : devant ; visage (§2 ; 29 ; 60 ; 66 ; 71 ; 18)
yewta : V. discuter, converser (§153)→ *yewtere*
yewtere : conversation (§153)→*yewta*
yiɗa : V. vouloir ; aimer (§30 ; 98 ; 103 ; 166 ; 192 ; 237)
yiɗde : amitié ; amour (§87 ; 160 ; 218 ; 222)→ *yiɗa*
yiite pl. *giteeji :* feu (§122 ; 133 ; 187 ; 203)
yimƁe : gens (§152)

yonki : âme, vie (§72 ; 135 ; 165-167 ; 177)

ỹiiỹam pl. *ỹiiỹaamji* : sang (§99 ; 164-165 ; 168)

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION 3

PREMIERE PARTIE : Identités culturelles et sacré 7
I. Identités culturelles 7
- La tradition héritée (*mboðangaaku*) 7
- Fautes et punitions 11
- Le respect des règles de conduite (*mboðaaji)* 12

II. Le sacré 14
- Dieu (*Alla*) 14
- Termes religieux (*juula, barki)* 15
- Le jugement de Dieu (*hitoore*) 18
- Dieu, le Propriétaire de tout (*Jomiraawo*) 19
- Le ciel physique (*alla*) 19

DEUXIEME PARTIE : Rituels sociaux, identités et interactions sociales 21
III. Rituels sociaux 21
- Le rassemblement tribal (*rendo, bakaawal, worso*) 21
- La fête (*fijo*) 22
- Le mariage *koobgal* 25
- La première grossesse (*boofnðam)* 27
- Le mariage *te'egal* 28
- Les bêtes allouées à l'épouse (*sendereeji*) 30
- Le mariage *ba'atal)* 30
- Polygamie 31
- L'imposition du nom à un nouveau-né (*inde toko*) 32
- Le passage d'un homme à l'état adulte (*unirki*) 32

IV. Identités sociales 34
- L'ancêtre fondateur (*aawtiirðo)* *34*
- Le vieillard, l'ancien (*mawðo, ndottiijo, arðo)* 35
- Le décès d'un ancien 39
- Les oncles (*bappaaño, kaawu*) 40
- Les guérisseurs (*ñawtooбe)* 41

TROISIEME PARTIE : Communautés humaines, riches et pauvres 44
V. Vivre ensemble 44
- Être avec les autres (*gondal*) 44
- L'amitié (*higaaku*, *amaana*) 45
- Le don (*kokkal*) 47
- Le prêt de la vache *haƃƃana'e* 49
- D'autres prêts d'animaux (*diila'e, googaari, kalhaldi)* 50
- Entraide et solidarités 51
- Les bonnes manières (*mbiirdi mboondi*) 52
- Les mauvais comportements (*mbiirdi ƃolndi*) 53

VI. Les unités sociales et résidentielles 57
- Enclos-Foyer (*suudu*) 57
- Groupe familial (*wuro*) 60
- Famille pastorale (*duðal*) 66
- Campement (*hoðorde*) 67
- Groupe lignager (*leñol*) 68

VII. Pauvres et riches 71
- Le pauvre (*talka*) 71
- Le riche (*diskuðo)* 74

QUATRIEME PARTIE : La personne humaine 79
VIII. Les déterminants de l'être humain 79
- La personne humaine (*neððo),* l'être humain (*tagu*), l'humanité (*tagangaaku)* et la création *(tagoore*) 79
- La vie (*yonki)* 87
- Le nom (*inde*) 83
- Le sang (*ÿiiÿam*) 86
- Le lait maternel (*enðam)* 87
- L'eau (*ndiyam*) et le charme (*togu*) 88
- La beauté (*ŋarol*, *hewu)* 89
- La santé et la paix (*jam*) 90
- Le bonheur *(belðum)* 91
- Le savoir (*andal*) et le savoir-faire (*hakkillo*) 94

IX. Les parties du corps humain 94

- La tête (*hoore*) 94
- La main et le bras (*jungo*) 99
- Le ventre (*reedu*) 103
- Le cœur (*ɓernde*) 108

CINQUIEME PARTIE : La pratique de l'élevage 115
X. Pastoralisme 115
- La vie pastorale et le cycle des saisons 115
- Les responsables pastoraux (*arðo, garso'o)* 119
- Le conseil pastoral (*kinnal)* 120
- Mobilité pastorale 121
- Pratiques pour protéger le troupeau 124
- Connaissance des corps célestes et pastoralisme 128
- Vente d'animaux sur les marchés 129
- Activités commerciales liées à l'élevage 131

XI. Principales plantes et pâturages 134
- La connaissance des plantes 134
- Liste alphabétique des principales plantes 136

XII. Principales maladies du bétail 138
- La connaissance des maladies 138
- Liste alphabétique des principales maladies animales 140

Index des principaux mots français 143
Index des principaux mots foulfouldé 145